

*Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique*

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

**Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica**



**Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística**

International Review of Ethnology and Linguistics.

**Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.**

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
H. S. Darlington: The "Fire-Snakes" of the Aztec Calendar Stone (ill.)	637
Rév. Père Daigre, C. S. Sp.: Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Equatoriale Française) (ill.)	647
P. P. Arndt, S. V. D.: Die Religion der <i>Nad'a</i> (ill.)	697
L. V. Ramaswami Aiyar, M. A. B. L.: Dravidic Word-Bases	741
Dr. Eduard Beninger: Die Leichenzerstückelung als vor- und frühgeschichtliche Bestattungssitte (ill.)	769
R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie Chinoise en Mongolie (carte)	783
Čestmír Loukotka: Die Sprache der Zamuco und die Verwandtschaftsverhältnisse der Chaco-Stämme (Karte)	843
P. E. Tattevin, S. M.: Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte. (Nouvelles Hébrides.)	863
P. Kanski und P. Kasprusch, S. V. D.: Die indonesisch-melanesischen Übergangssprachen auf den Kleinen Molukken	883
P. Paul Schebesta: Die Einheit aller afrikanischen Pygmäen und Buschmänner aus ihren Stammesnamen erwiesen	891
Dr. phil. Walter Schulz: Der Namenglaube bei den Babyloniern	895
Rudolf Schuller: Der Verfasser des <i>Popol Vuh</i>	929
Analecta et Additamenta (937), Miscellanea (953), Bibliographie (965), Avis (1003), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1011).	

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.
Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.
Redaktionsmitglieder: PP. TH. BRÖRING, M. GUSINDE, G. HÖLTKE, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:

St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.



Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

Analecta et Additamenta.

	Seite
Busch-Zantner Richard: Stilfragen bosnischer Handwerkskunst	937
van Bulck, Dr., S. J.: Kunstgeschichte im Lichte der Kulturgeschichte	938
Häftiger Johannes, P., O. S. B.: Scherzfragen der Wamatengo	939
Höltker Georg, P., S. V. D.: Der Unterbau des Dramas	941
Lucien Vanden Hove: Pourquoi Dieu nous accable de maux	943
Internationaler Kongreß für vor- und frühgeschichtliche Wissenschaften	945
Dangel Richard: Beiträge zur Kenntnis der heutigen <i>Quechua</i> -Dialekte	946
Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (Tagung September 1932 in Wien)	949
Koppers Wilh. (Krickeberg, Preuß, Baumann): Zu Dr. Hans Findeisen's Besprechung meines Artikels „Familie“ in der „Zeitschrift für Ethnologie“	949
Peekel P. G., M. S. C.: Erklärung	950

Bibliographie.

Das Eingebornenrecht, Sitten und Gewohnheitsrechte der Eingebornen der ehemaligen deutschen Kolonien in Afrika und in der Südsee (Univ.-Doz. Dr. Herm. Trimborn)	965
Tanghe Basiel, O. F. M. Cap.: De Ziel van het Ngbandivolk: spreekwoorden, vertellingen, liederen (Dr. G. van Bulck)	968
— De Ngbandi naar het leven geschetst (Dr. G. van Bulck)	968
— De Ngbandi Geschiedkundige Bydragen (Dr. G. van Bulck)	969
Basset André: La langue Berbère (Dr. G. van Bulck)	969
Levy-Bruhl L.: Die Seele der Primitiven (P. Dam. Kreichgauer)	970
Karst Joseph: Les Lignes comme substratum ethnique dans l'Europe illyrienne et ouralo-hyperboréenne (P. Dam. Kreichgauer)	971
Ried H. A.: Miesbacher Landbevölkerung (Dr. K. H. Roth-Lutra)	972
Scheidt Walter: Die rassischen Verhältnisse in Nordeuropa nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung (Dr. K. H. Roth-Lutra)	973
Gerlach Kurt: Begabung und Stammesherkunft im deutschen Volk (Dr. K. H. Roth-Lutra)	974
Jaspert F. und W.: Die Völkerstämme Mittel-Angolas (Dr. G. van Bulck)	974
Actes du V^e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	975
Wach Joachim: Einführung in die Religionssoziologie (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	979
Wagner A.: Zur Ethnographie der biblischen Völkertafel (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	980
Davidson Daniel Sutherland: The Chronological Aspects of certain Australian Social Institutions (Mathilde Marchetti)	980
Erdmann Erwin, Dr.: Die Glockensagen (P. Dam. Kreichgauer)	982
Risch Friedrich, Dr.: Johann de Plano Carпинi, Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245—1247 (P. Dam. Kreichgauer)	982
Saller K.: Die Fehmaraner (Dr. K. H. Roth-Lutra)	983
Anwander A.: Einführung in die Religionsgeschichte (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	984
Jochelson Waldemar: Peoples of Asiatic Russia (Dr. Fritz Flor)	985
München-Helfen Otto: Reise ins asiatische Tuwa (Dr. Fritz Flor)	986
Nansen Fridtjof: Durch den Kaukasus zur Wolga (Dr. Christoph Fürer-Haimendorf)	988
Heerkens P. Piet, S. V. D.: Flores. De Manggarai (Dr. Christoph Fürer-Haimendorf)	988
Stern Bernhard J.: Lewis Henry Morgan (Dr. Christoph Fürer-Haimendorf)	988
Oceania (Dr. Christoph Fürer-Haimendorf)	989
Eiselen Werner, M. A., Ph. D.: The BaPedi (Transvaal BaSotho) (P. P. Schebesta)	990
Frobenius Leo: Erythräa (P. P. Schebesta)	991
Müller Werner: Die ältesten amerikanischen Sintfluterzählungen (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	993
Vallée-Poussin, Louis de la: Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	994
Poller Alphons, Dr.: Das Poller'sche Verfahren zum Abformen an Lebenden und Toten sowie an Gegenständen (P. Martin Gusinde)	996
Narath Rudolf: Die Union von Südafrika und ihre Bevölkerung (Dr. Walter Hirschberg)	996
Seligman C. G.: Races of Africa (Dr. Walter Hirschberg)	997
Barthel Helene: Der Emmentaler Bauer bei Jeremias Gotthelf (P. Georg Höltker)	998
Hagemann Gustav: Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Nordravensberg (P. Georg Höltker)	999
Kropp M., P. Dr. Angelicus, O. P.: Ausgewählte koptische Zaubertexte (Reg.-Rat Prof. Dr. Karl Wessely)	999
Eokard P. Andreas, O. S. B.: Geschichte der koreanischen Kunst (P. Theodor Bröring)	1000
Haenisch E.: Lehrgang der chinesischen Schriftsprache (P. Theodor Bröring)	1001
Przybyllok Erich, Prof. Dr.: Unser Kalender in Vergangenheit und Zukunft (a. o. Univ.-Prof. Dr. F. Röck)	1001

 Diesem Heft liegen bei: ein Prospekt ASCHENDORFF'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. (W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, Bd. III) und SCHMIDT-KOPPERS (Antwort an Prof. PASSAROE). 

The "Fire-Snakes" of the Aztec Calendar Stone.

By H. S. DARLINGTON.

The Calendar Stone, or Stone of the Sun, is probably the one most valuable relic that has survived the conquest of the Aztecs in Mexico. It is an irregular monolith having a circular sculptured area about twelve feet in diameter. The stone which is of porphyry is said to weigh over twenty tons,

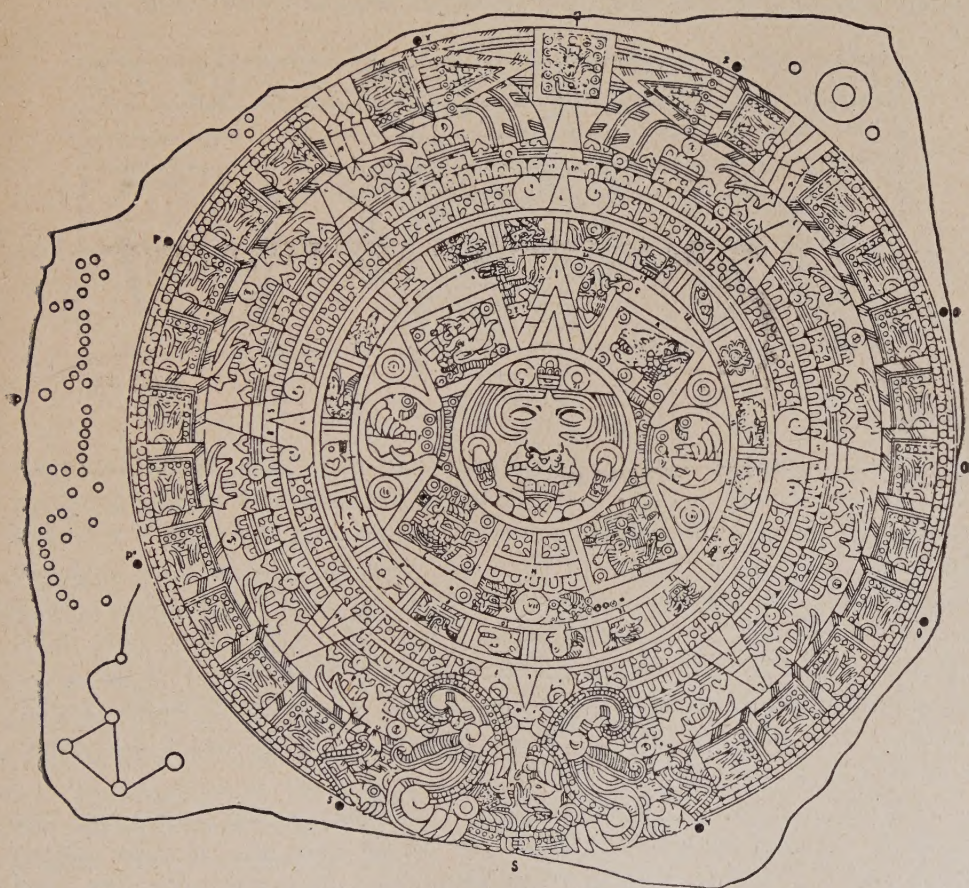


Fig. 1. The Calendar Stone or Stone of the Sun of Mexico.
(From Vol. II, Peabody Museum Pub's.)

and its survival is probably due to its very massiveness which rendered serious mutilation a difficult task. The principal damage has been done to the three faces that are carved in relief. Two of them are the faces of men whose heads are grasped by the jaws of the *Xiuhcoatl*s, "Fire serpents", that lie along the margin of the stone. The third mutilated face is that of the sun god *Tonatiuh*, whose head occupies the center of the sculpturing (Fig. 1).

In addition to the carving in relief of the plane surface of the stone, there are other sculpturings in a narrow belt on the barrel or cylindrical part that lies over the edge of the flat surface, and at ninety degrees thereto. Upon this narrow belt there are three designs that are repeated over and over. These three figures seem to be: 1) the stars in the sky, 2) certain stone knives, and 3) the highly conventionalized Obsidian-Knife-Butterfly. A butterfly and two knives alternate in position, thirty-two times around the cylindrical belt of this stone. Perhaps they are meant to represent two phases in a butterfly's life, such as the flying phase and the chrysalis phase. Both the knives and the flies or moths are attached to, or hang from a double horizontal bar, or a path, if it be such, that runs around the rim of the stone, and about which there are certain dot-like objects in relief, as if to suggest stars in the sky (Fig. 2).

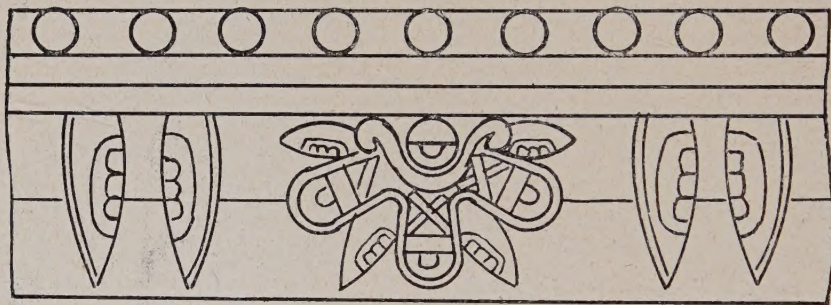


Fig. 2.

It has been held that the moth or butterfly is at times, if not nearly always, a symbol of the planet Venus which was identified with various gods and heroes, such as *Quetzalcoatl*, for instance. At any rate, the moth is a symbol for Venus occasionally, at least. There are thirty-two knife-butterflies shown along the rim of the stone; and in a calendrical period of fifty-two years, there are in round numbers, thirty-two Venus years. The Aztecs must have made this discovery from actual observations; and since the priests were the astronomers, there would certainly arise a religion in which cosmic bodies, mathematics, prognostications and spiritual concepts would be forced into correlations of great intricacy.

When a people take their religion as seriously as the Aztecs did, and constantly observe the behavior of the sun, moon, stars, &c., in their interrelations, we may safely conjecture that they would have also taken the same pains in their observations of the plant, bird, insect and animal forms that their deities were said to assume, in the creation myths. Therefore, if a deity is identified with a planet such as Venus, and also with a butterfly, meticulous study will be made of the changes through which that planet and that insect pass, insofar as it is possible for primitive man to make the study.

Accordingly, we should expect the priests of the Aztecs to depict in sacred art, the four life-phases of the butterfly, namely, the egg, the worm, the chrysalis and the winged butterfly. These four phases of existence would pro-

bably be correlated admirably with a theology concerned with the gods of the four cardinal directions, and that told of four extinct suns, which were symbolized probably in four wings of the moth. It will be the endeavor of the writer to show especially the presence of the butterfly larvae on the Calendar Stone.

The Stone has been described as having seven concentric zones, with the face of the present Sun, *Tonatiuh*, in the center, and with the two *Xiuhcoatl*s, or Fire-snakes in the seventh or peripheral zone. The sixth zone is characterized by a greater percentage of vacant space than any of the others. Along the line that separates the sixth from the fifth zone, there are a number of small figures shaped somewhat like a clavicle, with open side resting upon the line



Fig. 3.

of demarcation between the fifth and the sixth zone, and with a projection pointing outwards to the periphery.

These figures for lack of a better name, have been called "pentagons", with the idea, apparently, that if the open side were closed up, they would be somewhat five-sided. BEYER¹ takes these "clavicles" or "pentagons" to be blood-spatters; but the writer is of the opinion that they represent the segments of a centipede's body. On medicine-shirts of the Apache Indians², the centipede has been depicted as if red flames in triangular form were arising from its back. A centipede with segments like the "clavicles" is shown in Fig. 3, which is taken from Sheet 19, Codex Borbonicus, where it is found under the stool of *Xochiquetzal*.

There seem to be about fifty of these "clavicles" or "pentagons" in the sixth zone, although PALACIOS³ counts fifty-two. If he is right, there must be one segment for each year in the fifty-two year period; and therefore, there

¹ HERMANN BEYER, *El Llamado "Calendario Azteca"*, Mexico 1921, 96.

² J. G. BOURKE, *Medicinemen of the Apache*, 9th Rep. Bur. Am. Ethn., 593.

³ ENRIQUE JUAN PALACIOS, *The Stone of the Sun and the First Chapter of the History of Mexico*; F. STARR, trans. Anthr. Bull. 6, Univ. Chicago, 1921, 9.

would be, in a symbolical sense, a great worm to represent the full period, it having fifty-two segments in its body. But if a life-cycle for a butterfly be thought to have four principal phases, it is likely that the worm of fifty-two segments should be looked upon as four worms, each with thirteen segments to the body.

As a matter of fact, the two snake-like monsters that lie upon the periphery of the stone, have each of them, thirteen segments in their bodies, as can be told by the transverse lines across their backs or sides. The head-segment is a long one, and the dividing line is just behind the elbow of the crooked arm that is armed with four claws. The twelfth segment is rather long too, and has tied about it, four ribbons with the knot upon the back. Then comes a final segment as the thirteen; but odd to state, it is shown in two positions, which are not to be taken as if they denoted two more segments. In one position, the final or thirteenth segment curves out from under the spike with which the posterior end of the creature is protected; while in the other position, the thirteenth segment lies along the periphery and immediately under the spike. The tip of the spike and the square end of the *Xiuhcoatl* are both in contact with the frame in which is given the date, Thirteen Reed.

The *Nahuatl*-word for these thirteen-segmented monsters seems to be *Xiuhcoatl*, and it is said to mean "Blue Snake", or "Turquoise Serpent". Where these snake-like creatures occur in the codices, they do not seem to be blue in color, but rather red and yellow. Red and yellow are colors ascribed to fire or to flames, and thus it seems the *Xiuhcoatl* is identified with the Fire Serpent. In the codices the Fire Serpent is variously represented, and the body is not always jointed, nor does it always have a spike on the tail end. However, curling flames seem to shoot forth from its length, as a rule; and at times it carries little disks, or even the solar disk itself. Since time is measured by the sun, the divisions of the body of the sun-carrier must represent time divisions.

The *Xiuhcoatl*, in addition to meaning a Fire-anake, or a Blue-snake, may also connote "Herb-snake"; for so I am reminded by Dr. HERMANN BEYER, and I find too, that BRINTON mentions such a significance. A Herb-snake might be a serpent that lives in the grass as contrasted to others that bask in the sands and rocks. But, again, a Herb-snake might signify a cut-worm, or a caterpillar that devours the leaves of plants. Such a worm may be greenish in color, and could therefore be called "blue" for the reason that the natives of North America seem to have felt that blue and green were mere shades of the same color. A green stone or a blue stone was equally valuable as a talisman. A cut-worm or caterpillar, such as the greenish one that destroys tomato vines, might possibly be called a Blue-snake or a Herb-snake.

When we inspect the two monsters on the Stone, we find that the heads are shown in profile, whereas the tail-spike, and the last rectangular segment is a full dorsal view. All the intervening segments, each with a rectangle on the back out of which a tuft of hair grows, are neither full side-views nor full dorsal views; but the monster is partly turned over on his side so that his feet are exposed upon the inner side of the curve made by the body. Such feet seem to have four toes to them, and also to be covered in part by two flame

symbols or hairy tufts that seem to shoot out sidewise from the body of the creature.

This type of monster, provided as he is, with a horn upon his head, and a spike near the posterior end, and with a blunt or square posterior instead of a tapering one that is characteristic of serpents, cannot be a serpent, but must be a caterpillar. The bodies of snakes are not segmented, whereas a fully developed caterpillar, normally has thirteen segments. Furthermore, snakes

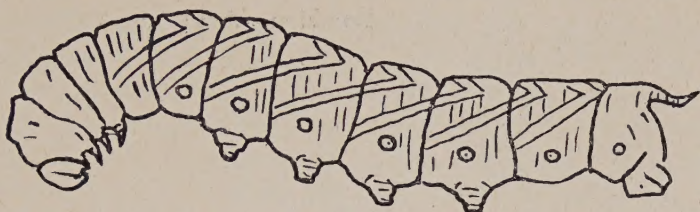


Fig. 4.

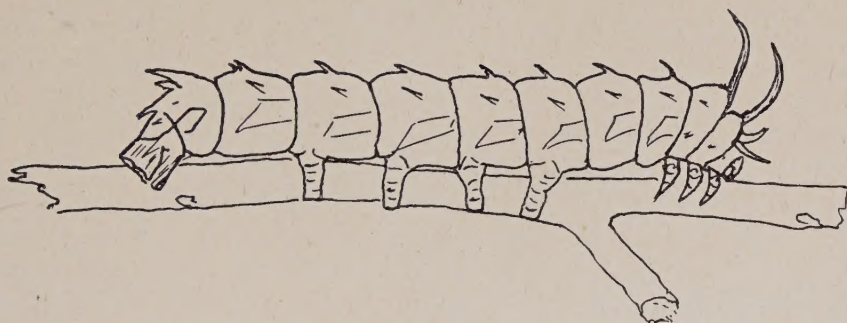


Fig. 5.



Fig. 6.

have no toes or feet upon their abdomens while caterpillars do. In fact, caterpillars even have spikes at times, to guard their anal extremities. Some cutworms or caterpillars are without hairy growths upon their bodies, but others are noted for such hairs, and still others have tufts of hairs, especially upon their backs. Moreover, butterflies have no apparent relation to snakes, whereas they do develop from caterpillars. For such reasons we must identify the *Xiuhcoatl*, in its artistic representation at least, if not entirely so in its mythical representation, with the caterpillar. That is to say, the possible primary concept of a Fire-snake or Sun-carrying snake, whose body was thirteen years in length, has been greatly modified or complicated by reason of the artistic delineation, in which a caterpillar was substituted for a serpent.

These *Xiuhcoatl*s seem to be compositely designed from elements found in a number of families, genera and species of the *Lepidopetra*'s larvae. As one may see in Fig. 4, 5 and 6, some caterpillars have spikes upon their penultimate segments, and others have horn-like growths upon, or near their heads. The posterior segment, as a rule, is thick and heavy, and is provided with two short fleshy legs, called pro-legs, because they are not true legs.

Most caterpillars are provided with a true pair of clawtipped legs on each of the first three segments, immediately behind the head-segment. These three segments having true legs attached to them are called the thoracic segments. Then, as a general rule, with respect to fully developed caterpillars, the fifth and the sixth segments have no legs at all; but again, from the seventh to the tenth segments inclusive, each is equipped with a pair of stubby, fleshy, clawless pro-legs. These latter, are little more than mere protuberances or lobes from the abdomen. Then, next, the eleventh and the twelfth segments like the fifth and the sixth, have no legs, but the thirteenth one, which in normal instances is the terminating one, is provided with two short pro-legs or anal-legs that serve as claspers so that the worm can grip a twig.



Fig. 7.

Therefore, if one should take a lateral view of the worm, he will observe the side of the head, then three claw-tipped legs, then two segments without legs; then four pro-legs on the abdominal segments, then again two legless segments, and finally the broad and heavy posterior end, as shown in Fig. 7.

These four abdominal pro-legs, so evident in a lateral view of the caterpillar, appear to be shown on the *Xiuhcoatl*s of the Calendar Stone, as if there were four short thick toes on the bottom of a sort of foot that projects out from under the reclining body. But for each *Xiuhcoatl*, these sets of four pro-legs as toes on the underside of a foot, appear no less than six times. It would be a mistake to suppose that six legs each having four toes, was actually a regnant idea in the mind of the artist, when depicting one side of the monster worm; for it would be saner to say that the sculptor abhorred large vacant areas in his design, and therefore was led to repeat the leg-element six times.

The so-called flame-symbols which partially cover each set of four pro-legs, really appear to be mere hairs or tufts of hairs that serve to hide the legs when one looks down upon the worm from above. In these two Fire-serpents the segments are proportioned to reveal a rectangular dorsal area, with a tussock of hair in flame-form growing upon each of them. These tussocks seem to be lying flat against the back, and pointing towards the tail; but such a

representation is of course a conventionalization, due in large part to a lack of knowledge of the laws of perspective on the part of the artist.

Some caterpillars have tufts of hair upon some of their segments, but often only upon four or five of the central ones (Fig. 7). Often these are of such colors as could be taken for symbols of fire, such as red or yellow. Hairs which are really spicules spring from the backs and sides of some caterpillars, coming forth from dot-like bumps, or from roundish, colored spots called stigmata.

Outside the inner rectangle on the back of each segment, one sees several groups of four short bars running diagonally down the back and toward the tail. That particular detail seems to be half-untrue for caterpillars, as one can observe by inspecting Fig. 4, where the diagonal lines extending down the sides from the back, run forwards towards the head, and not backwards toward the tail. Perhaps that small error on the part of the Aztec entomologist can be overlooked.

On the outer edge of the face of the Stone, along its very periphery, there are rows of dots running from the place where four knotted bands are tied about the twelfth segment, and extending as far as the clawed leg behind the jaws. Inasmuch as these dots have approximately the same diameter as the four abdominal feet, or the "toes" on such feet, they may be meant to represent the markings, such as foot-prints that a larva would leave in soft mud in the course of its possible migrations. PALACIOS is certain that their summation has numerical value; and perhaps he is right. But, just over the edge of the face of the Stone, or upon the cylindrical barrel thereof, similar dots are found, and they surely represent stars in the heavens. It is the writer's belief that the artist wanted to convey the idea that the caterpillar is supposed to be walking in the skies, or amongst the stars.

A caterpillar when in certain positions, will be characterized by many transverse wrinkles across its back. These seem to be shown on the *Xiuhcoatl*s immediately behind the horns of the head, but such an exclusive localization of the lines is hardly true to nature. Another instance where natural truth has been warped is in the transverse row of crater-like spots at the root of the anal spike. Short thick hairs grow from these dots, and are shown as if they were lying flat upon the back. These spots sometimes take the form of protuberances and again they may sink into the body to make craters, for they are very sensitive to touch.

The anus of the larva is in the last segment, and is covered with a flap not wholly unlike the breech of a union-suit of underwear. With some caterpillars the last segment, anus, and legs are protected by the anal spike or horn. In snakes, the anus is a considerable distance, generally, from the tip of the tail; and therefore it is certain that the designer did not have a snake in mind. Perhaps the Aztecs used generic terms for crawling creatures, so that larvae and true serpents were included under a single word.

The backward-curving horn upon the head of the *Xiuhcoatl* is highly conventionalized; but there actually are some moths whose larvae develop horn-

like excrescences upon the head, or upon one of the segments behind the head. The *Citheronia regalis*, which is often called the Royal Walnut-moth, or the Hickory Horned Devil, when in the larval state, is such an instance (Fig. 5).



Fig. 9.

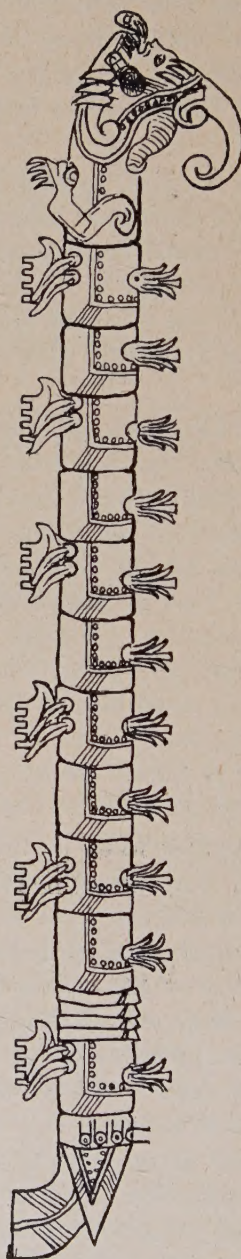


Fig. 8.

The "horns" are too soft to be capable of offensive or defensive use, and thus are quite different from the hard and sharp anal spike.

Upon each of these cephalic horns, as depicted in the stone carving, there are seven star-symbols which are round disks or eye-balls with the upper

lid half-closed. They are thought to represent a star group of seven, such as Pleiades or Ursa Major. BEYER⁴ points out that in some representations of the *Xiuhcoatl*, teeth are shown upon the backward-curving cephalic horn. Since teeth are instruments for destruction, one suspects that the seven stars were associated with some calamity, or evil influence.

In Fig. 8 the writer shows a lateral view of the *Xiuhcoatl*, as he believes it looked to the mind of the designer of the Calendar Stone. A reconstruction of this creature in a form somewhat closer to natural truth is shown in Fig. 9. The elbowed foreleg is eliminated, but three clawed legs are shown in its stead, one leg depending from each of the three thoracic segments. The four abdominal pro-legs are shown from the middle segments of the body; and the anal horn is given a smaller diameter at its junction with the body. Only four tufts or tussocks of flame-like hairs are shown growing in dorsal positions. The four bands tied about the body near the anal horn are shown as if they were a feature of a caterpillar, which they are not. Probably they mean that the number thirteen is to be multiplied by four to obtain fifty-two. The head is not altered for it is almost wholly imaginary anyhow. As reconstructed, the larva in this instance is a composite of several elements that occur in no single species or genera, and to some extent, in none whatsoever.

The heads of these *Xiuhcoatl*s bear no likeness to the heads of caterpillars; for with the latter, the head is made of two large horny lobes somewhat hemispherical in shape. The eyes are very small and are arranged in a kind of semi-circular line to the number of about six on each lobe. The fact that they are arranged in a half-circle is an interesting detail when one notes that the stellar eyes on the horns of the *Xiuhcoatl*s are arranged along a curved line.

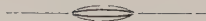
On the underside of the head, and behind the triangular mouth-section that lies between the two head-lobes, there is the spinneret. This organ lays down a thread of silk wherever a silk-spinning caterpillar crawls. The creature is supposed to be almost blind, so that it has to feel its way along the paths of migration by following the thread laid down by the leader. The caterpillar is likely to travel in single file in head-to-tail fashion, keeping the spinneret upon the thread which is being straddled. As each caterpillar travels along the thread, it lays down upon the initial thread another one, so that a rope, as it were, is made after a considerable number of the worms have made a journey.

On the cylindrical portion of the Stone, there is a double line running through the heavens or the star-lit skies, and from these lines, the conventional stone knives and stone butterflies are hanging. Since there are two threads, one suspects that they represent silk threads in the sky, and that these two *Xiuhcoatl*s move along the same pathway among the stars. One of the *Xiuhcoatl*s is thought definitely to represent the planet Venus; and the other may be Venus too, as an evening star; but this is mere conjecture.

In conclusion, one is perhaps reasonably safe in asserting that four life-phases of the order Lepidoptera were known to the Aztec priesthood, and

⁴ BEYER, *Ibid.*, 103.

all four of them are probably depicted upon the Calendar Stone. They are the egg, larva, chrysalis, and butterfly. Inasmuch as the posterior ends of the *Xiuhcoatl*s are to be seen issuing from the center of the stone which is occupied by the solar face, that same disk must be an egg from which the fire-snakes are emerging on the date 13 Reed. The *Xiuhcoatl*s are the larvae, and the stone knives pendant from the two-fold line through the heavens are probably meant to represent the hard shelled chrysalis. The fact that these stone knives alternate with the butterflies is enough in itself to suggest that the same life resident in the butterfly is also in the stone knife, but hidden under a different aspect. Whether the round stars in the skies are to be taken for eggs too, or merely as foot prints of the larvae, is not so evident. Research into mythology, superstition, and ritual might throw some explicit light on this question.



Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Equatoriale Française).

Par le Rév. Père DAIGRE, C. S. Sp., Missionnaire en Oubangui-Chari (A. E. F.).

Table des matières.

Introduction.

Chapitre premier: L'Etat Social:

1^o Pays. — 2^o Aperçu historique. — 3^o Habitat. — 4^o Caractères anthropologiques, arts, métiers, alimentation etc. — 5^o Tribus. — 6^o Propriété. — 7^o Lois. — 8^o Langue.

Chapitre deuxième: La Famille Banda.

1^o Mariage. — 2^o Enfance. — 3^o Adolescence. — 4^o Parenté adoptive. — 5^o Successions.

Chapitre troisième: Religion:

1^o Mort. — 2^o Mânes. — 3^o Esprit tutélaire. — 4^o Esprits des eaux. — 5^o Esprits possesseurs. — 6^o Grand Esprit. — 7^o Dieu. — 8^o Mythes. — 9^o Oya.

Chapitre quatrième: Fétichisme et Superstitions.

1^o Fétiches familiaux. — 2^o Fétiche de la guerre. — 3^o Fétiches de la chasse et de la pêche. — 4^o Fétiche des cultures. — 5^o Fétiches guérisseurs. — 6^o Fétiches vengeurs. — 7^o Lieux fétiches. — 8^o Amulettes. — 9^o Oracles. — 10^o Présages. — 11^o Ordalie. — 12^o Tabous.

Chapitre cinquième: Le Banda et la Nature. A. La Flore.

I^o Plantes alimentaires:

1^o Céréales. — 2^o Tubercules. — 3^o Légumes. — 4^o Oléagineux. — 5^o Mucilagineux. — 6^o Plantes salines. — 7^o Fruits.

II^o Plantes industrielles:

1^o Textiles. — 2^o Oléagineux. — 3^o Plantes gommifères. — 4^o Plantes tinctoriales. — 5^o Bois utiles.

III^o Plantes médicinales:

1^o Usage interne. — 2^o Usage externe. — 3^o Poisons. — 4^o Stupéfiants.

IV^o Plantes magiques.

Chapitre sixième: Le Banda et la Nature. B. La Faune.

I^o Animaux comestibles:

1^o Vertébrés: a) Mammifères. — b) Oiseaux. — c) Reptiles. — d) Batraciens. — e) Poissons. — 2^o Annelés: a) Insectes. — b) Crustacés. — 3^o Mollusques.

II^o Animaux tabous:

1^o Vertébrés: a) Mammifères. — b) Oiseaux. — c) Reptiles. — d) Poissons. — 2^o Annelés.

III^o Animaux totems.

IV^o Animaux magiques.

V^o Animaux nuisibles.

Introduction.

Le peuple *banda* étudié ici par le R. P. DAIGRE est situé au nord et à la jointure du coude de l'Oubangui, dans la colonie française de l'Oubangui-Chari. Il se trouve sur la même latitude que les riverains du golfe de Guinée et sur la même longitude que les Libyens de la Cyrénaïque. Sa position inter-

médiaire entre les Nègres bantous au sud, et les Nègres soudanais au nord; entre les Bantous occidentaux de l'Afrique équatoriale à l'ouest, et les peuples Nilotiques à l'est, lui assure une civilisation particulièrement riche d'éléments hétérogènes. Cette civilisation ne peut manquer de refléter les usages et les croyances des peuples si divers qui l'entourent, et elle doit en conséquence être particulièrement intéressante et révélatrice.

Le R. P. DAIGRE vit parmi les Bandas depuis 1905. Il a donc eu la chance de se trouver en contact intime avec ces populations, depuis les premiers jours de la conquête européenne. Notre civilisation n'avait pas encore eu le temps de déteindre sur la leur et de l'altérer. Les coutumes ancestrales y étaient encore indiscutées; les magiciens y faisaient régner le respect de leur parole par la terreur de leurs agissements. Cette étude reflète encore l'état de choses qui dominait alors; car bien qu'elle ne vienne que tardivement au jour, sa composition remonte à une vingtaine d'années. Certaines coutumes barbares auxquelles elle fait allusion ne sont plus aujourd'hui tolérées par les autorités françaises. Nous sommes pourtant heureux d'en trouver la mention, sous le mode indicatif et au temps présent, comme des témoignages incusables d'un passé révolu, mais qu'il est nécessaire de connaître, pour bien comprendre la mentalité primitive, abandonnée aux seules influences des traditions ancestrales.

C'est surtout le point de vue religieux qui a retenu l'attention de l'auteur. Nous sommes loin de lui en faire un grief. N'est-ce pas en effet le plus intéressant, puisque c'est en somme celui qui donne leur tournure particulière aux âmes? Et peut-on s'en étonner de la part d'un missionnaire?

Le devoir de tout messager de l'Evangile n'est-il pas de bien pénétrer la mentalité du peuple auquel il s'adresse, afin de pouvoir adopter son langage, de le comprendre, et de se faire entendre? La charité qui le presse lui rend plus facile qu'à tout autre la compréhension du «barbare». Ce sont les idées mystiques d'un peuple qui façonnent cette mentalité: il s'appliquera donc à les connaître, et mieux qu'à d'autres sa tournure d'esprit religieuse lui permettra de les comprendre et de les interpréter. Je m'inscris à faux contre la théorie de certains ethnologues qui prétendent qu'il faut être agnostique pour bien saisir les idées mystiques des sauvages. Bien au contraire un agnostique est foncièrement incapable de s'élever à une pareille mentalité. Pour lui ce ne sont que déraisons, et rêveries irréfléchies. Comment pourrait-il sympathiser avec des concepts qu'il juge irrationnels? adopter, ne fût-ce qu'un instant, une mentalité qu'il juge déraisonnable? Il n'y voit que constructions arbitraires, et se refuse à y trouver une part de raison. Il dénie même au primitif la faculté de forger un raisonnement et de remonter de l'effet à la cause. La mentalité mystique s'oppose pour lui totalement à la mentalité scientifique. Il ose soutenir contre toute vraisemblance et malgré toutes les données de l'expérience que l'homme primitif est incapable de raisonner aussi bien que le vrai savant; il ne veut pas admettre, que s'il aboutit à des conclusions différentes, ce n'est pas que son raisonnement soit faux ou inexistant, mais c'est qu'il est parti de prémisses différentes. Ces prémisses il est vrai sont des postulats ou si l'on veut des hypothèses; mais les postulats s'imposent même aux mathématiques, et les hypothèses sont nécessaires à la science con-

structive. Elles seront un jour abandonnées des primitifs dès qu'ils auront compris que les conclusions auxquelles elles aboutissent sont absurdes ou immorales. C'est à quoi travaillent les missionnaires par la persuasion, en faisant pénétrer la lumière du Christ et celle de la science dans ces cerveaux ténébreux qui ont enfanté ces mythes puérils et pourtant si pittoresques ainsi que la moralité grossière qui en est malheureusement le fruit naturel.

Etant donnée la situation des Bandas l'étude de leur mystique permettra de mieux pénétrer dans celle de leurs voisins Soudanais et Bantous. Elle prouvera par exemple que l'animisme des premiers, leur croyance aux Génies des sources, des lacs, des fleuves et des rochers n'est pas un produit islamique ou même chamitique, mais qu'il a une origine autonome ou proprement africaine; bien que le nom de *djinn* plus ou moins déformé qui leur est donné dans un grand nombre de langues soudanaises, et leur presque totale absence de la religion des Bantous orientaux et méridionaux aurait pu facilement en faire douter.

Nous retrouvons aussi nettement ébauché, dans les pratiques bandas, le fétichisme idolâtrique des Deux-Guinées. Ce ne sont pas encore des statuettes artistement sculptées comme sur la côte, mais seulement de simples morceaux de bois plus ou moins mal taillés ou de vulgaires bâtonnets qui sont le siège de forces magiques, redoutables ou bienfaisantes, et plus ou moins douées de personnalité. Nous assistons pour ainsi dire à la formation de la mentalité fétichiste.

D'autre part, nous constatons dans la croyance banda aux *yowos* comme une ébauche de la mentalité de certains Bantous éleveurs, qui attribuent comme résidence aux Mânes de leurs parents, les plus beaux animaux qu'ils ont reçus d'eux en héritage. En outre, le Banda pratique en l'honneur de ses dieux deux sortes de sacrifices d'animaux, entre lesquels les Bantous orientaux et méridionaux semblent avoir partagé leurs préférences: ceux par étouffement et ceux qui admettent ou exigent l'effusion du sang.

De sorte qu'à un grand nombre de points de vue nous sommes ici à un véritable carrefour, sinon à un point de rayonnement et de diffusion de croyances et d'usages que l'on retrouve disséminés et isolés sur les autres points du continent africain.

Une connaissance approfondie de la mentalité banda aidera sans aucun doute à mieux comprendre un certain nombre de pratiques qui en sont dérivées, et dont on ignorait jusqu'ici l'origine ou moins médiate.

Il faut donc remercier le R. P. DAIGRE de nous avoir introduit avec tant de compétence dans ce champ ignoré où dormait un si riche trésor. Nous faisons des vœux pour que cette première et tardive publication l'encourage à poursuivre ses études dans ce domaine; car il est très important pour la science des civilisations et de l'histoire des religions de remonter aussi haut que possible à l'origine des concepts qui ont façonné ou déformé l'âme des peuples pendant des siècles.

C. TASTEVIN,

prof. d'ethnologie à l'Institut catholique de Paris.

Chapitre premier: L'Etat Social des Bandas.

1^o P a y s.

Au cours de ce premier quart de siècle, une expansion coloniale intense a mis la Civilisation européenne en contact avec les peuplades africaines les plus reculées. Presque toutes ont été visitées par quelque pionnier: explorateur, missionnaire, soldat, administrateur, colon, qui les a fait connaître, et, le Continent Noir, hier encore mystérieux, est désormais ouvert. Une évolution rapide s'y manifeste partout, et il semble que l'heure soit venue de fixer l'état de ses habitants que, bientôt, la seule tradition orale sera impuissante à nous transmettre.

Parmi ces populations, il convient de placer celles de l'Afrique centrale, qui, séparant les populations musulmanes du Nord des groupements animistes du Sud, occupent la partie la plus avancée de l'Afrique Equatoriale Française: l'Oubangui-Chari.

Limitée au sud par le Moyen-Congo et le Congo Belge, à l'ouest par le Cameroun, au nord par le Tchad, à l'est par le Soudan Egyptien, cette Colonie a une superficie presque aussi vaste que celle de la France. Située à l'extrême limite Nord de la forêt équatoriale, elle présente l'aspect d'une savane sans fin, couverte d'herbes annuelles de hauteurs diverses, de taillis plus ou moins épais où poussent des arbres petits tordus et rabougris. De ci de là, un géant dresse fièrement sa cime au-dessus de la brousse.

Le terrain argilo-sablonneux contient des pierres de nature très diverses où, dominant le minerai de fer, les roches granitiques, le quartz. Des ondulations de terrain, avec de temps à autre des émergences plus accentuées, rendent le pays très accidenté; ce sont moins des montagnes que de vastes plateaux se succédant les uns aux autres et de petites chaînes de coteaux isolés d'une altitude moyenne de quelques centaines de mètres.

Des lignes sombres, descendant des hauteurs pour se prolonger à perte de vue dans les bas-fonds, révèlent les galeries forestières sous lesquelles serpentent les cours d'eau. Elles sont formées par de grands arbres d'espèces diverses de 20 à 30 m de haut. Les sous-bois contiennent des arbustes nombreux et d'une grande variété, des plantes herbacées, des lianes qui les rendent parfois impénétrables.

Le réseau hydrographique est des plus importants. Au sud, l'Oubangui ou Kota, affluent du Congo, forme la frontière franco-belge. Il atteint dans son cours moyen une largeur de un à 3 km: c'est la grande voie de pénétration. Il est semé d'îles boisées, et, aux basses eaux, de longs bancs de sable sillonnent son cours. En amont de Bangui, il est coupé de seuils rocheux et de rapides qui en rendent la navigation très difficile.

Ses affluents les plus importants sont: le Ouara, le Chinko, le Mbari, la Kotto, la Mobaye ou Bangui, le Kouango ou Ouaka, la Kandjia ou Bamba, la Kémo ou Koma, l'Ombella ou Yambélé, la Mpoko. Plusieurs de ces rivières sont navigables dans leurs biefs inférieurs ou moyens, et, toutes reçoivent une multitude de petits cours d'eau que l'indigène franchit à gué, sur des ponts de lianes ou en pirogue.

Les sources y sont donc très abondantes, en majeure partie permanentes, et les eaux saines. Les plaines basses longeant l'Oubangui et bordant le cours inférieur de ses principaux affluents sont périodiquement inondées aux hautes-eaux, mais, à l'intérieur, les marécages sont relativement peu nombreux.

Il existe deux saisons bien tranchées: la saison sèche qui va du mois de novembre à la fin de mars, et la saison des pluies qui dure tout le reste de l'année.

Le thermomètre accuse en général un maximum de 35 degrés le jour et un minimum de 17 la nuit.

2^o Aperçu historique.

Les rives de l'Oubangui sont habitées par les Gbwagas, les Banziris, les Bourakas, les Sangos, les Yakomas, les Nzakaras et les Zandés; la population de l'intérieur est surtout Banda et Mandja.

Tous ces groupements, différents par l'origine et le langage, ont cependant de nombreux traits communs, notamment dans leur vie fétichiste, et, nous osons l'espérer, ce qui aura été dit des Bandas aidera à la connaissance de leurs voisins ¹.

Le berceau des Bandas fut le massif montagneux d'où descendent le Bamingui et le Kouango, les régions de la Haute Kotto et une partie du bassin du Chinko. Ils y vécurent aussi longtemps qu'ils purent combattre à armes égales contre les envahisseurs, mais ils ne furent pas en état de résister aux armes à feu dont se munirent les Arabes du Dar-Four au cours du siècle dernier. Ceux-ci, enhardis, devinrent vite des conquérants sans vergogne, vivant de razzias et emmenant en captivité tous les fétichistes qu'ils capturaient. Les captifs adultes servaient à ravitailler les marchés d'esclaves, et, au dire des Bandas, les jeunes enfants mâles étaient impitoyablement massacrés, dépecés et enfouis pour engraisser les champs de mil ².

Le Banda, de caractère indépendant, ne supporta pas longtemps pareille domination. Désormais inférieur et vaincu, il ne lui restait plus qu'à fuir les foyers d'invasion, et il émigra vers le sud-ouest.

Les hordes arabes n'abandonnèrent pas les migrants, elles les poursuivirent sans relâche, et, à chaque saison sèche, elles poussaient plus loin leurs incursions dévastatrices, dépassant ainsi le sixième degré de latitude Nord.

Dans leur exode, les Bandas évitaient les chemins fréquentés pour ne pas tomber entre les mains de tribus ennemies. Ils suivaient les sentes

¹ Parmi les publications concernant cette race, citons: La chute de l'empire de Rabah, par M. GENTIL. Les études ethnographiques de M. BRUEL sur le Haut-Chari. L'essai sur le peuple et la langue banda de M. TOQUÉ. L'Afrique Centrale Française de M. CHEVALIER. Une tournée en pays Fertyt par le Capitaine MODAT. Les études anthropologiques du Docteur DECORSE.

² Dans «Une tournée en pays Fertyt» M. le Capitaine MODAT dit de ces razzias: «En 1901, le commandant JULIEN estimait déjà à 30.000 le nombre de personnes réduites à l'esclavage, et à un chiffre égal, le nombre des vies humaines sacrifiées en défendant leur foyer, ou mortes en cours de route de faim et de misère. Dans les convois de captifs, le déchet est effrayant: après la razzia de 1902 chez les Tambaggo, près de 2000 prisonniers sont ramenés à Ndélé, la moitié meurt de la variole en cours de route.»

d'éléphants à travers les hautes herbes; mais, maintes fois, des groupes retardataires, dépistés, se séparèrent du gros de la tribu; c'est ce qui explique l'existence actuelle de fragments de tribus épars sur divers points de la Colonie.

L'arrivée des Français donna le coup de grâce aux derniers chefs de razzias, Rabah et Senoussi, et mit fin à l'ère des migrations.

3^o H a b i t a t.

Les Bandas occupèrent alors définitivement les territoires où nous les trouvons aujourd'hui. Ils s'étendent des sources de la Sangha jusqu'au Bahr-el-Ghazal, c'est-à-dire du 16^o au 25^o longitude Est, avec cette particularité qu'à l'ouest du 22^o, ils sont fréquemment mélangés avec des tribus mandjas, sans qu'il y ait toutefois compénétration. Ils forment un groupe compact du 5^o au 8^o latitude Nord, mais on trouve encore des fragments de tribus bandas jusqu'au 10^o et au-delà.

Le Banda a presque toujours son habitat près d'un cours d'eau ou aux abords d'un marais, souvent sur une termitière qui lui tient lieu d'observatoire. La case est ronde et mesure de 4 à 6 *m* de diamètre; l'intérieur est de 20 à 30 *cm* en contre-bas du sol environnant et garanti par un mur circulaire en terre de 50 *cm* de hauteur. Elle comporte deux compartiments, séparés par d'énormes bûches dressées verticalement, réserve de bois de chauffage pour les mauvais jours de la saison des pluies. Le premier réduit auquel la porte donne accès sert de cuisine, l'autre en retrait et dans l'obscurité complète est la chambre à coucher.

La porte ne mesure pas plus de 70 *cm* de haut et est protégée par un petit auvent.

La charpente est faite de perches flexibles, fixées en terre et s'arcboutant au sommet d'un poteau central qui forme le pivot de la case. Plusieurs rangées de baguettes transversales, attachées sur les perches, soutiennent la toiture, qui se termine par un petit clocheton. La couverture est faite de bottillons de paille serrés les uns contre les autres et amarrés sur les baguettes, ou bien même elle consiste en une longue bande de paille enroulée sur ce qui sert de charpente.

Ce genre de cases, obscure et peu confortable, dans laquelle on n'entre qu'à quatre pattes, a l'avantage de protéger parfaitement l'indigène contre les intempéries. Il l'habite peu le jour, et s'y blottit la nuit près d'un bon feu.

Non loin des cases, s'élèvent les greniers à mil, montés sur pilotis à l'abri des rongeurs et des termites. Ce sont ou de grands paniers cylindriques recouverts d'un toit conique que l'on soulève à volonté, ou de simples claies revêtues d'une couverture mobile. On y entasse le mil en épis que la ménagère bat au fur et à mesure des besoins.

Aux environs immédiats de la case, sont encore dressés plusieurs bois dont on ne s'explique pas toujours la raison d'être. Ce sont des bois fétiches dont nous parlerons plus tard.

On trouve peu de grosses agglomérations chez les Bandas. Très individualistes, au groupement ils préfèrent un endroit isolé où ils puissent aller et venir sans attirer l'attention du voisin jaloux. Le village est composé de

trois, cinq, dix cases au maximum, suivant le nombre de femmes du propriétaire. Ces cases sont disposées en cercle, et, au milieu de la cour, s'élève un abri où l'on se réunit au moment de la grande chaleur pour y causer, jouer, dormir. Les villages sont reliés par des pistes formées par le passage des indigènes.

Le Banda est sédentaire. Il vit parfois de longues années au même lieu qu'il ne quitte que lorsque le terrain à plantation est épuisé, ou, qu'à la suite d'une maladie, d'un décès, il le croit hanté par quelque mauvais esprit. Tout nouvel emplacement de village est aménagé par le mari et sa première femme, à l'exclusion des autres. On commence par dresser le bois sacré destiné à recevoir les offrandes. La femme y offre un œuf aux Mânes ancestraux et l'on construit la case. Pendant ce temps, on prépare la bière nécessaire au sacrifice qui rendra la terre favorable, sacrifice qui consiste en une libation faite par le chef de famille aux quatre coins du village, ainsi que sur le foyer et le bois sacré. On allume enfin le feu nouveau, et le premier repas est mangé en union avec les Mânes.

4⁰ Caractère anthropologiques, arts, métiers, alimentation etc.

Le Banda est de taille moyenne³.

Il est anthropophage, polygame, imbu d'un fétichisme grossier, sans pitié pour la faiblesse, très porté au mensonge, au vol et à la paresse, routinier, imprévoyant. «Un trait domine toute sa psychologie: c'est la mobilité, l'inconsistance d'impressions et de sentiments. On retrouve cette versatilité dans toutes les branches de son activité psychique⁴.» Il ne manque pas cependant de qualités: il a le sens de l'équité très développé, est extrêmement sensible à l'injustice et aux injures, jaloux de son indépendance, brave à la guerre, très résistant aux maux apparents et aux privations, adroit et ingénieux dans ses travaux familiaux⁵.

Du côté de l'intelligence, quand il atteint l'âge de puberté, il se produit souvent un arrêt, suivi parfois d'une légère régression.

Il est désœuvré et passe son temps à circuler sans but bien déterminé. On le rencontre par les sentiers, une sagaie sur l'épaule ou un arc à la main, portant sous le bras un sac en peau de bête renfermant ses fétiches, quelques

³ Les caractéristiques du type banda sont d'après le Docteur DECORSE: «Teint foncé, système pileux fourni, tête étroite (traits enveloppés), nez large, lèvres assez fortes, prognathisme modéré, la taille est moyenne, les membres étoffés et les reins très cambrés.»

⁴ G. BRUEL: L'Afrique Equatoriale Française.

⁵ «Cette race est extrêmement curieuse et malgré tout sympathique, elle forme le fond de la population de l'Oubangui Chari et ses qualités la désignent comme une race d'avenir. Elle est souple, loyale, et sa naïveté a été trop souvent prise pour de l'inintelligence. Elle est prolifique et le deviendra bien davantage quand elle sera assurée que ses enfants ne sont pas destinés à être vendus aux *djellaba*. Pour nous, c'est l'élément sur lequel il faut compter dans notre œuvre de colonisation dans cette région.» Cap. MODAT, p. 182.

rognures de manioc, un épi de maïs, une pipe ou une tabatière, un briquet, des dés à jouer.

Très amateur du jeu, il n'hésite pas, pour assouvir sa passion, à engager tout son maigre avoir: outils, armes, animaux, quelquefois ses femmes.

Les ornements dont il se pare les lèvres et le nez sont les caractères distinctifs de la race.

L'homme porte dans la lèvre supérieure un disque de bois, de corne ou d'ivoire de 3 à 4 *cm* de diamètre. Souvent, sa cloison nasale est perforée et tient en suspension un petit anneau de plomb ou d'étain. Il loge dans les lobes de ses oreilles des bouts de bois ou des anneaux semblables à ceux qu'il porte au nez et se fait volontiers tailler les dents en pointe. Le corps est nu à l'exception d'un pagne en écorce battue qui passe entre les jambes et s'épanouit en éventail par devant et par derrière.

Les parures de la femme diffèrent de celles de l'homme en ce que le disque de la lèvre supérieure est remplacé par un morceau d'étain coulé, recourbé en avant. Une ou plusieurs aiguilles de cristal de roche, de la grosseur du petit doigt et longues de 10 *cm*, sont suspendues à la lèvre inférieure, et les ailes du nez supportent un anneau d'étain ou de petites rondelles de bois. Les femmes portent des bagues et des bracelets en fer, en cuivre ou en ivoire, des jambières et des brassards en fil de laiton tourné ou en fer plat dont les spirales se touchent; mais elles n'ont pour se couvrir qu'une poignée de filaments de coton, une touffe de fibres de raphia ou quelques feuilles.

Les Bandas sont très soigneux de leur chevelure qu'ils arrangent en coiffures originales et variées. Les femmes surtout aiment les perles de verre et les cauris dont elles se font des colliers, des sautoirs et des ceintures.

Les tatouages, communs aux deux sexes, consistent en de petites incisions de 2 à 4 *cm* juxtaposées et disposées en ligne sur la poitrine, le ventre, le dos et les bras.

N'étant pas vêtus, leur peau se plisse facilement sous l'action de la chaleur, ce qui occasionne fréquemment des maladies cutanées. Pour éviter ces inconvénients, ils s'enduisent le corps d'une huile qui assouplit la peau mais développe une odeur désagréable.

Il a la passion de la danse; pas de réjouissance, ni de cérémonie où elle n'occupe la place principale. Beaucoup de danses sont rituelles et fort curieuses; certaines sont profondément immorales. Les danseurs s'enduisent le corps d'une composition rougeâtre obtenue en mélangeant intimement de la poudre de bois rouge avec de l'huile. Les hommes portent sur la tête de larges plumets mobiles aux couleurs voyantes, ils s'attachent des grelots aux chevilles ou au-dessous du genou et exécutent les mouvements en brandissant un long coutelas de parade. Les femmes se parent de chevelures artificielles ornées de perles rouges ou de soies de cochon sauvage; elles se coiffent d'une calotte rigide faite d'une calebasse recouverte de cauris.

La danse est soutenue par des chants qui célèbrent un personnage, la gloire des aïeux, les hauts faits de jadis, et les chants sont eux-mêmes accompagnés par différents instruments, qui varient suivant le caractère de la cérémonie.

Le tam-tam est l'instrument le plus répandu; il y en a de deux sortes: le *linga* et l'*okporo*. Le *linga*, tronc d'arbre creusé, avec une étroite ouverture à sa partie supérieure, est muni de quatre pieds. On le frappe avec deux bâtonnets garnis d'une boule de caoutchouc. On en accouple généralement un gros avec un plus petit rendant pour obtenir deux tons. Le *linga* est employé pour la danse, et aussi pour communiquer d'un village à l'autre.

L'*okporo* est un tam-tam à forme de tronc de cône. Il est fait d'un tronc, d'arbre creux, dont les deux orifices sont recouverts de peaux reliées l'une à l'autre par des lanières. On le bat avec la main ou avec une baguette, et on s'en sert de préférence pour accompagner les chants funèbres.

Le *kalangba* ou xylophone est fait de huit ou dix languettes de bois posées sur un cadre. Sous chacune d'elles, est fixée une calebasse plus ou moins longue faisant fonction de caisse de résonnance. Le joueur frappe les touches avec des baguettes garnis de caoutchouc, et fait rendre à son instrument un ensemble de notes accordées dont l'harmonie ne manque pas de charme. Le xylophone est utilisé pour la danse et les chants de la mort.

La guitare est le seul instrument à cordes connu. La caisse sonore est faite d'une peau tendue sur une écorce ou sur un bois mou creusé. À l'une des extrémités est adaptée une tige en arc de cercle qui supporte les cinq clés auxquelles aboutissent les cordes. C'est l'instrument favori des jeunes gens.

Les instruments à vent sont de plusieurs sortes. Les plus communs sont les sifflets et les cornes d'appel, faits de bois tendre ou de corne de cabri et d'antilope.

Les *mbéa* sont des trompes en bois, de 0 m 20 à 1 m 70 de longueur, avec lesquelles on émet des sons de toutes nuances. Les joueurs en forment des séries de quinze à vingt instruments qui constituent un véritable orchestre. On les utilise surtout pour les cérémonies de la circoncision.

Les *ngala*, qu'on joue également en séries, sont des bambous longs de 15 à 40 cm, évidés et taillés en biseau. Les initiés s'en servent dans leurs réunions culturelles pour célébrer leurs Génies.

On trouve dans toutes les tribus des forgerons assez habiles. Ils extraient le fer du minerai au moyen de hauts fourneaux en argile, d'environ 2 m de hauteur. À la base on ménage huit ou dix événements qui permettent le passage de tuyères par lesquelles on active la combustion.

La forge se compose d'un foyer où l'air arrive par deux tuyères reliées à un soufflet. Celui-ci est constitué par deux tambours creusés dans une pièce de bois, et recouverts de peau ou de larges feuilles qu'on soulève et qu'on abaisse alternativement. Une grande pierre plate en grès sert d'enclume. On bat le fer avec un énorme galet encastré dans une liane munie de deux oreilles qui servent de poignées. Le travail de détail est exécuté avec une courte barre de fer en guise de marteau. Les pinces sont en bois vert.

Ces forgerons fabriquent les armes et les outils. Les armes sont: la sagaie, simple ou barbelée, dont le fer s'emmanche par une douille sur une hampe de bois flexible de la grosseur du doigt; la flèche, dont le fer est enclavé au bout d'un roseau et maintenu par une bague de caoutchouc; le couteau de jet à plusieurs lames tranchantes.

Les outils sont: la pioche, à forme circulaire ou ovale, munie d'un œil destiné à recevoir un manche court et formant avec elle un angle aigu; la hache, plaque de fer grossier triangulaire logée dans un manche; le couteau de travail, à deux tranchants; le petit rasoir. Ajoutons enfin le long couteau de parade et le poignard.

Les travailleurs du bois confectionnent des bancs, des écuelles, des couchettes, au moyen d'une petite herminette; d'autres fabriquent des tam-tam, creusent des pirogues, montent des lits en bambous.

Quelques artistes tournent des bagues et des bracelets en ivoire. Les vanniers fabriquent des paniers, des corbeilles, des nattes, des boucliers. Les tisserands tissent des bandes de coton au moyen de métiers primitifs. Les pêcheurs font des filets, des nasses et d'autres engins de pêche. Les chasseurs tressent d'immenses filets pour leurs chasses. Quelques spécialistes confectionnent les instruments de musique.

Les femmes façonnent des pots, des marmites, des gargoulettes, des pipes en argile séchées au soleil puis passées au feu. Elles les ornent de dessins variés, exécutés avec des moulures en bois ou en fer forgé.

Les images grossières, les vagues marques de fabrique que les artisans impriment sur leurs différents travaux, quelques peintures murales sont la seule décoration connue. Il n'existe aucun mode d'écriture, aucune mesure proprement dite. Le bras, de la naissance de l'épaule à l'extrémité du médius, est admis partout comme unité conventionnelle de longueur; la distance d'un point à un autre est évaluée approximativement d'après le nombre de cours d'eau à franchir. On fait connaître la taille d'une personne en tenant la main verticalement à la hauteur voulue; on la tient horizontalement, mais de côté pour les animaux vivants, la paume tournée vers la terre pour les choses inertes. On indique l'heure en montrant la hauteur du soleil sur l'horizon; et une date du mois, à la position de la lune à son lever.

Les Bandas n'ont pas de monnaie. Leur commerce du reste est nul; car ils sont tous producteurs et suffisent, par conséquent, amplement à leurs besoins, d'ailleurs minimes. L'échange est le seul mode de transaction.

Ils cultivent différents produits dont les principaux sont le manioc et le mil, et font l'élevage de la chèvre et du poulet. Ils chassent beaucoup au piège ou à la sagaie.

Ils n'ont pas de repas régulier. Ils mangent lorsque la nourriture est prête. Leur mobilier ne comportant pas de table, les mets sont servis par terre, le manioc sur une écuelle plate, dans unealebasse ou une petite corbeille; les légumes dans la marmite qui a servi à la cuisson. La cueiller et la fourchette sont inconnues: on prend la nourriture avec la main, exception faite pour la bouillie qui est prise avec une feuille en forme de cornet évasé ou avec une coquille. Les aliments ne sont pas distribués entre les convives; ceux-ci mangent accroupis autour du plat commun, et en silence.

Les femmes ne mangent jamais avec les hommes, et les garçons se joignent à leurs-père dès qu'ils n'ont plus besoin des soins de leur mère.

Le Banda est hospitalier et invite volontiers à son repas les personnes

présentes au moment où l'on sert. Celui qui offre à boire boit lui-même avant son invité pour lui prouver que la boisson ne contient aucun poison.

On fait manger certaines argiles aux enfants, soi-disant pour leur fortifier les os. Beaucoup d'adultes, principalement les jeunes filles, en consomment également.

L'usage du tabac est assez fréquent: les uns fument, d'autres prisent. La femme fume posément, avec une pipe en terre à long tuyau; l'homme au contraire aspire gloutonnement et à pleins poumons à l'aide d'une tige de bambou ou d'un fruit de palmier la fumée qu'il rejette en nuage épais.

Les tabatières sont faites avec des extrémités de cornes ou des fruits durs dont on a extrait la pulpe ou les graines.

5^o Tribus.

Le peuple Banda est formé de trois groupes distincts; Bandas proprement dit, Langbwassés et Dakpwas.

Le groupe Banda, le plus important, s'étend de l'ouest à l'est sur une partie des bassins de la Kotto, du Kouango, de la Kémo et de l'Ombella, sur les bassins supérieurs du Chari, et de la Sangha, et débordent sur le Congo Belge.

Il comprend un grand nombre de tribus dont voici les plus importantes: Badas, Bandas, Bandzas, Bélingos, Bèndés, Bongos, Brias, Brous, Boukas, Djetos, Gbabas, Gbwambas, Gobus, Goundus, Kas, Kanas, Kpatas, Kpyas, Lagbas, Lindas, Mbalas, Mbélés, Mbis, Mbubus, Monos, Marubas, Ndérés, Ndis, Ndokpwas, Ngapus, Ngawos, Ngolas, Pagwas, Tagbwalis, Tambagos, Togbos, Vodérés, Voras, Yakpwas, Yanguérés, Wadas, Wassas.

Les Langbwassés occupent une large bande parallèle à l'Oubangui, coupée par les Yakpwas, et s'étendant vers l'est du cours inférieur de la Kémo jusqu'à la Kotto. Ce groupe ne compte que trois tribus: les Langbwassés, les Langbas et les Mbagas.

Quant aux Dakpwas, ils coupent le groupe Banda proprement dit en deux, et forment un bloc homogène qui s'étend du sud au nord des environs de Fort-de-Possel jusqu'à Ndélé. Les principales tribus sont les Dakpwas, les Gbagas et les Gbis.

Toutes ces tribus, essentiellement pillardes, ont vécu jusqu'à notre arrivée, en guerres continuelles, se pourchassant entr'elles en vue de se procurer des femmes et des esclaves. Aussi conçoit-on le besoin qu'elles ont éprouvé de se séparer les unes des autres par de vastes espaces, qui, en empêchant le contact immédiat, les mettent un peu plus à l'abri des incursions de leurs voisins.

Une certaine solidarité règne cependant entre les membres d'une même tribu. L'amitié se manifeste soit par une poignée de main ou plutôt par un simple contact des doigts. Les gens qui ont été séparés pendant quelque temps se saluent, par une double étreinte du côté de la poitrine à la hauteur du sein, suivie de quatre insufflations dans les oreilles et d'un serrement de mains. Un vieillard à cheveux blancs répondra volontiers au salut d'un jeune homme en s'arrachant un cheveu qu'il dépose sur la tête de celui-ci, ce qui signifie: enfant, puisses-tu avoir un jour les cheveux blancs!

La tribu est divisée en clans, lesquels comprennent à leur tour plusieurs familles et sous-familles, et, chacun de ces éléments a ses chefs reconnus.

Le chef de la tribu porte le nom d'*eyi-bèngé*. C'est un chef politique auquel incombe tout ce qui intéresse la guerre. Il rend également la justice. L'ancien le plus riche en femmes est de fait le chef du clan: il est chargé de régler les affaires concernant la communauté. Le père est le chef de sa maison: par sa puissance maritale et paternelle, il exerce une autorité absolue sur tous les membres de sa famille et en administre tous les biens.

Le sorcier, l'initiateur, le circonciseur et le forgeron sont les notables de la tribu. Ce sont généralement des gens de caste, qui jouissent d'une grande influence dans leur sphère respective.

On considère encore comme notables là où cette institution existe, les vieillards qui ont passé par les honneurs du *mvélé*. Pendant deux mois, ces privilégiés sont claustrés dans une case et gavés de viande: on les y distrait en exécutant sans cesse devant leur porte la danse rituelle des *mvélés*, et au jour de leur délivrance, ils défilent sur un tapis de nattes et de peaux devant une nombreuse assistance qui les acclame et les porte en triomphe.

6^o Propriété.

Si l'on juge le Banda d'une façon superficielle, on est porté à ne voir en lui qu'une brute, guidée par la passion, sans morale, sans religion, sans esprit de famille. Erreur profonde! car s'il est vrai que son organisation sociale est des plus rudimentaires, elle n'en est pas moins réelle, et on y trouve tous les éléments qui constituent la société humaine: famille, religion, propriété.

Ce qu'est la famille banda et en quoi consiste la religion, nous le verrons plus tard; pour l'instant disons un mot de leurs notions de la propriété.

Le droit de propriété a son origine dans la nature même de l'homme. L'instinct et la nécessité le poussent à étendre sa personnalité aux choses qui lui tombent sous la main, à s'approprier le sol, ses produits et les animaux dont il a besoin. Il ne faut donc pas s'étonner si l'idée que notre «sauvage» se fait de la propriété n'est pas différente de la nôtre; comme nous, il la considère comme une chose sacrée, qu'on ne peut violer sans manquer à la justice.

Ni la femme, ni l'esclave ne peuvent vraiment posséder, car il manque à l'un et à l'autre la condition essentielle: la liberté. Seul, l'homme libre jouit du droit de propriété.

Le régime foncier peut se résumer en deux mots: le terrain inculte est vacant et sans maître; mais dès que l'indigène en entreprend le défrichement pour y faire une plantation, y installer une case, il en acquiert la propriété par le seul fait de l'occupation, et, aussi longtemps qu'il l'entretient par son travail, personne ne peut lui en contester la jouissance.

Sont encore considérés comme biens propres les réserves de chasse et de pêche, ainsi que certaines termitières avec les termites qui en sortent et qu'on mange, et les gros champignons blancs qui y poussent.

La propriété mobilière englobe tout ce que l'individu s'est procuré par son travail ou son industrie: récoltes, habitation, meubles, outils, armes, pièges, ustensiles, pagnes, parures, pirogues etc.

Les animaux domestiques poules, cabris, chiens, sont aussi une propriété. On est libre de les vendre ou de les échanger à son gré.

Le droit de propriété s'étend non seulement aux choses et aux animaux mais encore aux personnes. Le chef de famille, en effet, considère ses femmes, ses enfants, ses esclaves comme des valeurs dont il peut disposer librement.

La propriété a toujours été chez le Banda essentiellement individuelle; et il est un fait certain, c'est que, là où nos procédés de colonisation ont voulu lui substituer la propriété collective, la misère, parfois la famine, a vite remplacé l'aisance et la prospérité antérieures.

7^o L o i s.

Les lois qui régissent la société banda sont de deux sortes: la loi naturelle et la loi positive.

La première a pour fondement la justice, et proclame le respect de tout ce qui est bon et juste, condamne tout ce qui est injuste: vol, adultère, faux témoignages, dommages de toutes sortes. Tout acte contraire à cette loi est qualifié de vol, *angbwa*.

La loi positive est tout entière renfermée dans l'ensemble des Coutumes des ancêtres dont le Banda a le culte passionné. Tantôt, la loi est prescriptive: telle est par exemple, celle qui oblige au culte des Mânes, des Génies et des Esprits tutélaires, celle qui prescrit tel rite dans une circonstance déterminée. Tantôt, elle est prohibitive, c'est le cas de la grande loi des tabous, qui jette l'interdit sur certaines personnes, certains actes, certains produits.

Qu'elle soit prescriptive ou prohibitive, la loi positive, par son côté surtout religieux, revêt un caractère d'obligation qui étonne et l'observation en est d'autant plus stricte que sa violation appelle toujours une sanction: mânes, génies, esprits de toutes sortes excerceront tôt ou tard leur châtement sur quiconque aura voulu s'y soustraire.

8^o L a n g u e.

Chacun des trois groupes dont il a été question a un dialecte spécial. Les dialectes *banda* et *langbwassé* diffèrent sensiblement; le *dakpwa* occupe une place intermédiaire⁶.

Entre les tribus d'un même groupe, on trouve aussi de légères variantes, des mots différents, ou dont l'usage a interverti l'ordre des syllabes, mais on n'y rencontre pas de différences essentielles.

⁶ Dans la préface de l'«Essai de grammaire banda» du R. P. COTEL, le R. P. SACLEUX déclare au sujet de cette langue: «Le Banda est une langue agglutinative ou pour être plus exact une langue mi-isolante, mi-agglutinative: isolante par ses composés binaires nombreux:

suma pour *su ama*, poil (de la) bouche, barbe;

ngola pour *ongu ala*, eau (de l')œil, larme;

ogongu pour *ogo ongu* (faim d'eau), soif;

t'ongu pour *to ongu*, puiser (de l'eau), puiser;

agglutinative par l'usage qu'elle fait des particules serviles, affixées à une racine principale pour en marquer la détermination ou la relation: *mbrata*, cheval; *ambrata*, chevaux; *ze*, manger; *mo ze gay*, j'ai mangé.»

Les noms peuvent être classés en deux catégories: les noms simples, et les noms composés. On peut subdiviser ceux-ci en quatre groupes distincts.

Les noms n'ont pas de genre proprement dit. La distinction des sexes est rendue par des mots qui signifient mâle ou femelle.

Les adjectifs sont relativement peu nombreux. Les qualités et manières d'être se rendent surtout par des verbes et assez souvent par des substantifs.

La numération est quinaire, c'est-à-dire qu'elle n'a de mots que pour les cinq premiers nombres et les nombres 10, 15 et 20. L'indigène prend ses doigts et sa personne comme base de la numération. Ainsi le Langbwassé rendra 10 par *kpwélé koné zé*, «tes doigts», 20 par *kpwé té zé*, «ton être», c'est-à-dire les 20 doigts de l'être humain. Le Banda rend 20 par *ozou bali*, un homme, ou encore *za zou bali*, prends un homme; 40 par *azou bisi*, deux hommes.

Pour indiquer un nombre, le geste remplace souvent la parole. Pour un nombre au dessous de 10, on présente les mains et on ferme les doigts sauf ceux qui marquent la quantité; pour 10, on se frappe les deux mains; pour 15, on se donne en plus une tape sur une cuisse, et pour 20 sur les deux cuisses.

Le verbe est invariable. Par lui-même, il n'exprime que l'existence, l'état ou l'action. Il en est de deux sortes: les verbes simples qui ne présentent aucune particularité, et les verbes composés auxquels est adjoint un substantif, une préposition ou un adverbe. Les temps sont indiqués par des particules consacrées.

Le banda est très riche en adverbes de manière. Chaque verbe est pourvu de plusieurs adverbes et expriment toutes les nuances que ne rend pas le verbe lui-même.

Comme dans plusieurs parlers africains, l'accent tonique joue un rôle important. Il existe en outre une triple intonation, élevée, moyenne et basse, qui distingue les différents sens d'un même mot.

La langue banda a une aire de dispersion considérable, puisqu'elle est parlée sur un territoire presque aussi vaste que la France. La plupart des populations limitrophes du pays banda la parlent ou la comprennent. Elle a donc une importance incontestable et peut faire l'objet d'études philologiques très-intéressantes⁷.

Chapitre deuxième: La Famille Banda.

1^o Mariage.

La famille au sens strict, est constituée chez les Bandas par le mari, ses femmes et leurs enfants. Dans un sens plus large, elle englobe tous les descen-

⁷ «A Ndélé, l'individualité de la population banda est telle que, grâce à son importance et malgré la présence de nombreux éléments islamisés jouissant d'une situation politique et sociale plus élevée, elle a réussi à faire prévaloir son idiome, et dans cette tour de Babel qu'est la capitale de Senoussi, le banda est seul usité concurremment avec l'arabe, dans les relations entre les tribus d'origine différente.» Une tournée en pays Fertyt du Capitaine MODAT. Depuis que ces lignes ont été écrites le R. P. Ch. TISSERAND a publié un vocabulaire et une grammaire de la langue banda.



Danse banda.



Danseurs bandas.



Pont de lianes sur la Kémo.

Anthropos XXVI.



Case banda.

Photos: P. DAIGRE.

dants d'une souche commune: ils se reconnaissent au nom ethnique que porte le rameau auquel ils appartiennent.

Les alliances consanguines sont sévèrement prohibées, et l'exogamie est partout en vigueur.

Le Banda se marie vers dix-huit ou vingt ans. Il ne peut contracter mariage sans le consentement de son père et de sa mère; en cas de dissentiment, l'avis du père prévaut. Dans de nombreuses tribus, c'est le père lui-même, ou, à son défaut la mère qui choisit la fiancée de son enfant. Si les parents sont décédés, le fils aîné doit procurer à ses frères plus jeunes ce qui leur est nécessaire pour contracter le mariage auquel il consent.

Les filles sont mariées plus jeunes que les garçons. Elles ne sont pas libres dans leur choix, car, elles sont en quelque sorte la propriété d'un frère ou d'un parent qui peut les céder ou les échanger à son gré.

Le jeune homme dispose de deux moyens pour se procurer une femme: l'échange ou la dot.

Dans le premier cas, il s'agit de l'échange de leurs sœurs que se font entre eux deux jeunes gens pour en faire leurs épouses. Cette pratique, longtemps la plus répandue, a l'avantage d'éviter les nombreuses palabres auxquelles donne occasion le versement d'une dot, mais elle est souvent funeste, car, si un divorce se produit d'un côté, les deux unions sont rompues du même coup, le renvoi de la femme entraînant nécessairement le rappel de la sœur.

Le mariage par dot consiste à verser aux ayant-droit sur la femme une valeur fixée par convention entre les parties. Cette dot se compose généralement de 100 colliers de perles, 1 ou 2 cabris, 4 couteaux de jet, 2 sagaies, 40 flèches, 3 pioches; ou de 8 ou 10 cabris si le paiement est effectué uniquement en animaux; de 1 ou 2 esclaves, si ce sont des esclaves qui constituent la dot.

L'introduction du numéraire a fait peu à peu tomber en désuétude ces modes de paiement ainsi que le mariage par échange de sœurs; actuellement, en pays banda, le prix courant d'une femme varie de 50 à 75 francs. Mais, dans tous les cas, combien de palabres n'engendre pas le marché! Combien de fois le jeune homme ne se voit-il pas débouté avant d'être en possession de celle qu'il désire!

Les fiancés se jurent parfois fidélité sur une feuille d'impérata qu'ils rompent au moyen de l'ongle et qu'ils conservent avec soin. En cas de violation de la parole donnée, le parjure doit être puni de mort par la graminée elle-même, et il ne peut y échapper qu'en se livrant publiquement à un simulacre d'enterrement. Une fosse, profonde de 50 *cm*, est creusée, dans laquelle on assied le coupable, la partie supérieure du corps et les pieds hors du trou; on le recouvre alors de terre, et, les assistants, saisissant bras et jambes, l'enlèvent violemment. La fosse est ensuite comblée d'impérata. Cette cérémonie délie le jeune homme ou la jeune fille de sa promesse.

D'autres jurent sur une feuille de mil, qu'ils mangent après se l'être partagée. Si l'une ou l'autre partie manque à sa promesse, elle mourra avant la récolte de cette céréale.

Pendant sa cour, le fiancé doit aider sa future belle-mère aux travaux des plantations. En ce moment, il n'a encore aucun droit sur la jeune fille, et

toute relation sexuelle est considérée comme très coupable vis-à-vis des ancêtres dont elle souille les *yowos* ⁸.

Si un désaccord survient qui rompt les fiançailles, les ayant-droit doivent restituer au jeune homme ce qui leur a déjà été versé. Souvent, celui-ci se venge de son délaissement en enlevant à la jeune fille une mèche de cheveux qu'il cache sous l'écorce d'un certain arbre dont le pouvoir magique peut rendre la personne stérile. Pour écarter ce déshonneur qu'est la stérilité, les parents doivent racheter les cheveux de leur enfant; on les lave, et la jeune fille absorbe l'eau qui a servi au lavage.

En général, la femme n'est remise à son prétendant qu'après versement intégral de la dot, ce qui est une excellente précaution parce que le Noir est extrêmement oublieux quand il s'agit de payer ses dettes.

Il n'y-a pas de temps prohibé pour le mariage. Cependant, on se marie peu pendant la dernière lune de l'année, correspondant à notre mois d'octobre, parce que les époux devraient s'abstenir de viande pendant la saison sèche, et le Noir en est si avide qu'il préfère retarder son mariage que de se faire l'esclave d'un pareil tabou.

Les noces ne revêtent aucun caractère spécial. Ornée de ses parures et le corps entièrement recouvert de poudre de bois rouge, la mariée est conduite par ses sœurs et amies au domicile conjugal, et, le lendemain matin, le chef de famille immole une poule aux *lingu* ⁹ des jeunes époux, en les priant de rendre le ménage heureux. On offre également deux poules aux mânes des parents défunts.

Le mariage contracté suivant la coutume banda étant surtout un acte d'échange ou d'achat passé entre le mari et les ayant-droit sur la femme sans que le consentement de celle-ci soit requis, il en résulte que ce genre d'union laisse beaucoup à désirer quant aux deux propriétés essentielles du mariage: la stabilité et l'unité.

Le mariage peut être rompu soit par le mari, soit par les parents de la femme; mais la dissolution emporte toujours la restitution de la dot, ou, s'il y a eu échange de femmes, restitution de la sœur. Toutefois, lorsque la femme laisse à son mari un ou plusieurs enfants, toute revendication cesse.

Plusieurs raisons autorisent le mari à répudier sa femme. Ce sont l'adultère, la stérilité, l'habitude du vol, la possession d'un *ondro* ¹⁰. De leur côté, les parents de la femme peuvent la rappeler si elle est sujette à des sévices de la part de son mari; si la femme qui leur a été donnée en échange vient à mourir; s'ils doivent la renvoyer pour vice, paresse ou maladie; enfin si le paiement ne leur a pas été versé.

La polygamie, telle que nous la trouvons établie chez les Bandas, est organisée et disciplinée. Le nombre de femmes dont un homme dispose varie suivant le nombre de sœurs dont il dispose, l'importance de ses ressources per-

⁸ Objets (pioche, couteau, sagaie, arc) reçus en héritage de parents mourants et dans lesquels résiderait une vertu de l'âme du défunt.

⁹ Esprit tutélaire qui veille sur la destinée de l'homme.

¹⁰ Petit animal dont certaines personnes seraient possédées.

sonnelles, ou le succès d'une guerre. Les principaux motifs de cette institution sont un accroissement de richesses, et pourtant une plus grande aisance et plus d'autorité mais il en est un autre d'ordre moral: c'est que la femme est taboue pendant la grossesse et l'allaitement, c'est-à-dire que pendant près de deux ans, toute relation conjugale lui est interdite; le mari qui voudrait passer outre mettrait en jeu la vie de son enfant, qui serait immédiatement atteint de diarrhée grave.

Toutes les femmes du polygame habitent le même village, près de leur mari, mais chacune d'elles a ordinairement sa case. La hiérarchie est établie d'après la date de leur entrée au foyer, et le mari cohabite successivement avec l'une ou l'autre suivant la loi qui règle les rapports conjugaux.

La première femme se nomme *eyigurundo*, «celle du milieu de la case». Son titre lui vaut autorité sur ses compagnes, elle leur donne des ordres et commande en l'absence du mari.

La deuxième est appelée *eyi ke se mandan*, «celle qui est après». Elle vit ordinairement en bons termes avec la précédente.

Avec l'entrée d'une troisième épouse au foyer conjugal, va s'ouvrir l'ère des palabres, comme l'indique le nom significatif de la nouvelle venue: *eyi mar oko*, «celle qui fait de la peine». Tout en continuant de s'entendre, les deux premières femmes jalourent leur compagne, qui a souvent les préférences du mari.

Vient ensuite *odu ka*, «c'est la fin». Pourquoi est-elle ainsi dénommée? Sans doute parce que le polygame qui a pris sa quatrième femme se voyant entouré d'un nombre respectable de concubines, peut se dire qu'il a fini de convoler. Rien de particulier dans la vie conjugale de celle-ci ni dans celle de la cinquième *yase suma*¹¹, «la femme de la barbe», nom qui lui vient de ce que le polygame est en âge d'avoir de la barbe quand il prend cette conjointe.

La sixième femme enfin est appelée *eyi balangba*, «celle du bouclier» parce que, au cours des déplacements de son mari qu'elle accompagne toujours, elle est chargée de porter son bouclier. *Eyi balangba* est généralement une toute jeune fille; le polygame doit vivre maritalement avec elle à l'exclusion des cinq autres jusqu'à ce qu'elle soit enceinte.

Nous verrons plus tard les circonstances dans lesquelles la cohabitation est interdite.

Inutile d'ajouter qu'en de pareils ménages les querelles sont fréquentes et que la fidélité conjugale ne va pas sans accrocs, malgré les peines sévères portées contre l'adultère. Le mari ayant droit de vie et de mort sur ses femmes, la coupable s'expose non seulement à être revendue mais encore à être tuée; dans certaines tribus, elle encourt l'essorillement. Quant au complice, si c'est un homme libre, il doit réparer sa faute en livrant une esclave au mari lésé; s'il est esclave, la fuite seule peut le sauver d'une mutilation honteuse ou d'une mort cruelle.

Souvent la jalousie crée entre ces femmes une haine implacable. Elles s'insultent, se maudissent, se lancent des imprécations. Le maléfice connu

¹¹ La barbe, chez les Bandas, est rare, et ne devient un peu fournie que très tard.

de toutes pour se débarrasser d'une compagne gênante consiste à s'emparer d'une des fibres ou feuilles dont elle se couvre, et que l'on cache dans un trou pratiqué sous l'écorce d'un *fiya*: lorsque cet arbre portera ses fruits, le dernier-né de cette rivale succombera, et à la chute des feuilles, ce sera son tour à elle.

Parfois, le polygame est lui-même victime de cette jalousie: ses femmes se débarrassent de lui en l'empoisonnant avec des feuilles de *kélébé* qu'elles mélangent à quelque plat de légumes.

La stérilité est un déshonneur, un titre à l'esclavage. C'est à l'arc-en-ciel qu'on demande la fécondité. Pour cela, le mari, assisté de l'accoucheuse, immole au météore un chien dont la femme stérile doit boire une goutte de sang encore chaud; il embroche ensuite la tête de l'animal à une perche qu'un enfant est chargé de porter à la source la plus proche. L'accoucheuse le suit, et la femme stérile vient derrière, sonnant le grelot du chien immolé. Quand le cortège est arrivé au bord de l'eau, la perche y est dressée, et l'on s'en retourne au village en courant à toutes jambes. Cette fois la femme est en tête et continue de sonner le grelot, l'accoucheuse suit, et l'enfant ferme la marche en frappant l'air avec une baguette et en criant à tue-tête. A qui la tête du chien a-t-elle été offerte? A l'arc-en-ciel, qui a son séjour habituel au fond des sources.

La femme est considérée comme un être inférieur et ne jouit d'aucune liberté. Elle est chargée du soin des enfants, de la propreté du village, de tous les travaux à la pioche, de la préparation de la nourriture, de la fabrication du sel. L'homme se charge des devoirs religieux de la famille, de la guérison des maladies, des affaires, des palabres, des guerres, des travaux au couteau, de la construction et de l'entretien des cases, et aussi de la garde des plantations.

2^o E n f a n c e.

Ce qui vient d'être dit montre suffisamment l'intérêt que le Banda attache à la naissance d'un enfant. Les pratiques abortives ou toute autre manœuvre criminelle sont rares; l'infanticide du nouveau-né monstre ou difforme est seul admis: le malheureux est enterré vivant.

A peine l'enfant a-t-il vu le jour qu'on lui fait sa toilette en l'enduisant d'un composé d'huile et de bois rouge, puis, on immole une poule à son *lingu* et aux *yowo* pour qu'ils le préservent de maladie. La victime du sacrifice est cuite sur du feu nouveau.

Le cordon ombilical reste suspendu au nombril du petit jusqu'à ce qu'il se dessèche et tombe de lui-même. Lorsqu'il se détache, la mère le prend avec soin et le dépose dans un peu d'huile au fond d'une calebasse. Au cas où une hernie ombilicale se déclarerait, ce qui n'est pas rare chez les Bandas, il suffirait d'y appliquer le récipient pour la faire rentrer. Dès que l'enfant commence à marcher, la mère enfouit dans la vase le cordon ainsi conservé.

Le jour où tombe le cordon, le père offre une poule aux Mânes de ses Ancêtres pour la santé de la mère, et l'on prépare un plat de sésame que l'on va offrir au carrefour voisin après avoir fait plusieurs fois le tour de la case: c'est dit-on afin que les âmes des aïeux se réjouissent dans la forêt humide.

A l'occasion de la naissance, on fait encore une libation de bière de mil sur les *yowo*. Après la cérémonie, le père fabrique un arc minuscule, un petit bouclier, un premier faisceau de sagaies et de flèches avec des tiges ligneuses, puis un deuxième de couteaux de jet en bois de manioc, et offre aux Mânes ces symboles au croisement des sentiers à proximité du village ou à la source la plus proche.

Le Banda croit que certaines plantes donneraient à l'enfant un caractère chagrin. Elles sont au nombre de cinq : le *ndagra*, le *bimvro*, le *kpomu*, l'*anja* et le *jévo*. Ce sont des végétaux ligneux qui croissent dans les endroits frais et ombragés. Si l'enfant est né pleureur, on enquête pour savoir lequel a agi sur lui, et on en plante un jeune pied près de la case.

On attend que la peau de l'enfant soit assez pigmentée pour lui imposer un nom ; c'est la sage-femme qui accomplit les rites d'usage. Elle tient sur la tête du bébé la poule du sacrifice qu'elle va offrir en disant : « Enfant, j'offre cette poule à ton *lingu* et lui demande qu'il te soit propice et te préserve de tout mal. » La victime est étouffée, puis cuite ; le père offre un morceau du foie au *lingu* sur le foyer du sacrifice, et en met une parcelle dans la bouche de l'enfant. La sage-femme fait ensuite une libation sur la pioche *yowo* de la mère et fait tomber une gouttelette du liquide dans la bouche de l'enfant et dans celle de la mère en renouvelant sa prière : « Enfant, par ce *yowo*, sois plus fort que la maladie. » Enfin, on impose le nom.

C'est aussi la sage-femme, d'accord avec le père et après avis des personnes influentes du clan, qui choisit le nom. Il est en général tiré d'un fait particulier qui s'est passé dans la famille. En voici quelques exemples :

Pa-gusu, sur la brousse : la mère mit son enfant au monde dans la brousse.

Bu kada, noir ricin : à la naissance de son enfant, la mère était dépourvue de poudre de bois rouge, et, contrairement à la coutume, elle ne put lui enduire le corps qu'avec de l'huile de ricin, de couleur noire.

Wambala (*wo mbala*, tuer éléphant) : le père de l'enfant avait tué un éléphant peu avant la naissance, et il voulut commémorer cette date par le nom de son fils.

Muyoto (*mo u mata*, moi voir parents où) : tous les frères et sœurs de l'enfant sont morts ; il reste seul, il peut donc se dire à juste titre : où trouverai-je des parents ?

Il arrive souvent que le premier nom de l'enfant est changé, par exemple au moment de sa circoncision ou de son initiation au culte fétichiste.

Il en est de même si l'enfant est sujet à la diarrhée. On lui impose alors le nom symbolique de *Ngérongu* (*Eyingéré ongu*, maître des eaux) ; *Koson-gu* (*kosé ongu*, fils des eaux), ou, si c'est une fille, *Yasongu* (*yasé ongu*, fille des eaux), en l'honneur de l'Esprit des eaux ou *Badagi*, auquel on attribue ce genre de maladie. Dès la naissance de leur enfant, les mères essayent de se concilier les faveurs de cet Esprit en lui offrant une calebasse de bière à la source du village, ou en lui jetant à la rivière un quartier de poulet, voire une ou deux poules blanches vivantes.

Les jumeaux sont réputés malfaisants. Loin cependant de les faire disparaître, on les honore d'un certain culte, provoqué moins par l'amour qu'on leur porte que par la crainte qu'ils inspirent. Ils sont reconnaissables au milieu de leurs congénères par ce fait qu'ils portent tous le même nom; les garçons sont appelés *Kongbo*, *Oburu*, les filles *Ndakala*, *Oburu*.

Leur naissance est fêtée par une danse. A l'entrée de la case, sont dressés deux foyers et plantés deux jeunes arbres destinés à recevoir les offrandes qui seront faites à leurs *lingu*. Chaque année, le père offre un «vin» *épi*¹² en l'honneur de ses jumeaux. Parfois il organise une chasse afin de se procurer du gibier à offrir à leurs *lingu*, lesquels, en retour, veilleront d'une façon toute spéciale sur leurs deux petits protégés.

On attribue de nombreux maux au pouvoir occulte des jumeaux, et il n'est pas rare de voir des malades venir les supplier de leur rendre la santé. Au cours de la consultation, la mère tient la main de l'enfant dans laquelle elle a mis un fétiche guérisseur, et elle la guide sur la partie malade en prononçant cette prière: «Si cet enfant est cause de la maladie, que tu en guérisses.» La poule traditionnelle est ensuite offerte aux *lingu*.

Les offrandes aux *lingu* des deux jumeaux doivent toujours aller de pair; toute préférence qui consisterait à honorer l'un d'eux en délaissant l'autre retomberait sur la tête des parents.

Quiconque, dans un village, fabrique de la bière, est dans l'obligation d'en offrir aux jeunes jumeaux du clan. En allant au lieu où l'on débite la boisson de circonstance, beaucoup de buveurs se font une dévotion de se rendre près d'eux et de leur offrir des perles ou des cauris pour ne pas être indisposés par les copieuses libations.

Lorsque l'un des jumeaux meurt, le survivant doit veiller à faire les offrandes accoutumées à l'âme du défunt.

Le bébé est porté à califourchon sur la hanche de sa mère, retenu par une large ceinture ou une écharpe et la tête protégée contre l'ardeur du soleil. On lui passe aux mains et aux pieds un lien fétiche *kpondoro* pour lui renforcer les membres; on lui suspend au cou tout un attirail magique: petits morceaux de bois, cornes, becs d'oiseaux, os de poulets, carapaces de petites tortues, peaux de rats desséchées; ce sont autant d'amulettes destinées à le préserver des maladies infantiles.

La vie monotone du village n'y retient plus l'enfant dès qu'il peut suivre ses compagnons. A cet âge où il ne songe qu'à manger, la brousse lui est si attrayante avec ses sauterelles, ses chenilles, ses hannetons, ses punaises et autres mille insectes! Il la parcourt en tous sens, cueillant ici un rat dans son trou, là une sauterelle posée sur les hautes herbes, se gavant de fourmis ailées saisies à leur sortie de la termitière, toute chose bien plus succulente que les vulgaires feuilles de manioc que lui prépare sa maman, et il en est heureux! Tant de bêtes, en effet, lui sont interdites par la loi de ses pères: la pintade rendrait ses enfants chauves, tel oiseau, tel rat infecterait la plaie de sa circoncision etc.

Quand il sera un peu plus grand, il aura son arc et ses flèches en bois

¹² Boisson fermentée à base de mil ou de maïs.

et chassera oiseaux, rats, lézards etc. On le rencontrera aussi au bord de la rivière, se livrant à la pêche à la ligne.

La fillette s'initie de bonne heure aux soins peu compliqués du ménage: elle écrase le manioc, va puiser de l'eau ou chercher du bois de chauffage. Elle aide sa mère aux travaux des plantations et garde ses frères et sœurs plus jeunes.

3^o Adolescence.

Le Banda ne compte pas son âge. Pour les enfants, on l'estime d'après la taille. Quant aux grandes personnes, elles l'indiquent vaguement en désignant la rivière sur les bords de laquelle elles sont nées, la montagne au pied de laquelle elles ont vu le jour: ce renseignement suffit à fixer ceux qui ont été au courant des déplacements successifs de la tribu ou du clan. Quelquefois, en parlant d'une personne âgée, on entend cette formule: «Son francolin est déjà mort», ce qui signifie qu'elle n'est plus de première jeunesse, puisque le francolin qui a salué son premier éveil en ce monde n'existe plus.

Vers l'âge de dix ou douze ans, le jeune Banda se fait tailler les dents en pointe par percussion sur un ciseau. Il se fait percer les lèvres, le lobe des oreilles, les ailes du nez, la cloison nasale pour y loger les diverses parures dont nous avons parlé. Ces mutilations se pratiquent au moyen d'un bois pointu que l'opérateur laisse quelque temps dans la plaie afin qu'elle ne se referme plus.

Sauf quelques rares exceptions, toutes les tribus bandas pratiquent la circoncision. C'est une loi générale à laquelle sont soumis tous les enfants de l'un et l'autre sexe vers l'âge de douze ou quatorze ans.

Au jour convenu, les fillettes sont conduites par leurs mères en un coin retiré de la brousse, où elles subissent l'excision. Après la cérémonie, elles revêtent une ceinture de feuillages et pendant une quinzaine de jours, la danse est leur seule occupation; elles parcourent les villages en sautillant et chantant en chœur les chants appropriés. Toutes les femmes du quartier suivent en cadence. L'une entonne des refrains improvisés que les autres répètent:

Ivoro ni dowo no, a na mbo dowo;

Il a plu sur le manioc, allons le ramasser;

Ya, atara, katca, katca, a na mbo dowo;

Oui, compagne, vite, vite, allons ramasser le manioc.

Quinze jours après l'opération, la ceinture de feuilles est remplacée par un large tutu en écorce battue, et au bout d'un mois les fillettes revêtent le costume national, dans les tribus du moins où il est admis que la jeune fille se couvre avant son mariage.

Les cérémonies de la circoncision revêtent plus de solennité que celles de l'excision. Elles en diffèrent d'abord en ce que les garçons doivent vivre loin des habitations, dans un endroit désert appelé *aba* où leurs pères apportent la nourriture quotidienne. Ils y demeurent jusqu'à complète guérison de la plaie, confiés à la garde d'anciens et à l'abri des regards des femmes et des incirconcis, dont la seule vue leur causerait la mort. Après quelques jours, ils se recouvrent complètement le corps d'argile blanche, se passent des anneaux

de liane au cou, aux poignets et aux chevilles, se coiffent de tricornes en feuilles de palmier, et, dans cet accoutrement bizarre, deux baguettes à la main, ils exécutent les danses consacrées sous la menace constante des longs fouets de leurs gardiens, qui, pour les éprouver, ne ménagent pas les coups stoïquement supportés. Tout le jour, et une grande partie de la nuit, retentissent les joyeux refrains qu'accompagnent le tam-tam ou l'orchestre des *mbéa*:

Wa, bamara, to ongu gat'ala ganza ka alan yu gay.

Oh! ancien, verse de l'eau sur me plaie qu'elle guérisse.

U re mo eyi pande ganza a ayi awaza Gbaga, oku de ka, ya.

Vois, maman a dit aux vieilles *Gbaga* que j'étais circoncis, et ma plaie s'est rouverte.

A la sortie de l'*aba*, les nouveaux circoncis font une entrée solennelle au village, où ils exécutent leurs danses de circonstance. C'est un jour qui fait date dans la vie du Banda.

Dans certaines tribus, les diverses promotions de circoncis ont un nom auquel ils se reconnaissent. Ce nom est généralement emprunté à un fait qui s'est passé pendant le séjour dans l'*aba*. C'est ainsi qu'on a les «circoncis criquets» parce qu'au moment de la circoncision est apparue une nuée de ces insectes, évènement rare dans le pays; les «circoncis patates» parce qu'ils n'ont eu que des patates comme nourriture dans l'*aba*; les «circoncis panthères» parce que leur séjour dans l'*aba* a été troublé par la visite du fauve.

La correction de l'enfant mâle revient au père, celle de la fille à la mère, mais, à partir de la circoncision. Cette correction directe n'est plus admise, c'est-à-dire que le fils coupable n'est plus châtié par son père, mais par un de ses frères ou parents, lequel reçoit d'abord lui-même, atténués, les coups qu'il doit administrer.

L'excision ne change rien aux habitudes de la jeune fille, qui continue à vivre près de sa mère. Il n'en est pas de même du jeune homme dont l'émancipation est le premier effet de la circoncision. Jusqu'à son mariage, il vit à la charge de ses parents, mais jouit d'une liberté absolue. Il se fait tresser la chevelure qu'il orne de perles, oint son corps d'huile et de bois rouge et parcourt les villages, cherchant à qui plaire. C'est le type achevé du paresseux. Ce sont eux qui organisent toutes les danses et les amusements, qui occupent une si large place dans la vie du Banda.

Cette émancipation, toutefois, ne détruit pas les sentiments profonds qui jusqu'alors avaient animé l'enfant vis-à-vis de ses parents ou réciproquement. La mère surtout suit d'un soin jaloux son enfant. Doit-elle s'en séparer, elle le saisit dans ses bras, le serre sur sa poitrine, appelle sur lui la bénédiction de son *lingu*. De son côté, l'enfant est extrêmement sensible à tout ce qui peut blesser celle qui lui a donné le jour, et, nulle injure ne le touche aussi profondément que l'insulte à sa mère. Dans la souffrance, le danger, il évoque le souvenir de ses parents en répétant fréquemment: *èyi aba*, «maman, papa»!

4^o Parenté adoptive.

Certaines alliances fétichistes et l'esclavage lui-même élargissent les cadres de la famille.

Chez les Bandas, l'esclavage revêt plutôt un caractère de domesticité, et le captif fidèle finit presque toujours par entrer définitivement dans la famille du maître, qu'il appelle son père. Celui-ci lui procure une femme, en se réservant les filles qui naîtraient du mariage, laissant au père les garçons.

Les alliances qui rendent un étranger membre d'une famille sont de trois sortes.

L'alliance du rachat *kiyo* est celle du malade qui se livre à une personne influente contre une valeur de vingt brasses de perles pour obtenir sa guérison. Celui qui rachète fait une onction sur la poitrine du malade, sur son couteau et sa sagaie *yowo*, ainsi que sur le foyer; il offre ensuite une poule en sacrifice. Ce rachat ne fait aucunement du malade un esclave, mais, crée entre les deux personnes une sorte de parenté. Après guérison, le malade devra remettre à son sauveur la tête ou l'arrière-train ainsi que la queue de tous les animaux qu'il tuera. S'il s'agit d'une femme, l'onction est faite sur la pioche *yowo*, et le nom de *Zu yowo*, «homme du *yowo*», *Yase yowo*, «fille du *yowo*» sera imposé au premier enfant qu'elle mettra au monde.

L'alliance du sang *mbuké* est passée entre deux individus qui se sucent mutuellement le sang qui coule d'une petite incision pratiquée sur le bras droit. Ce pacte établit la communauté de biens entre les deux contractants. Si l'un d'eux tombe malade, c'est à l'autre qu'incombe le devoir de faire les sacrifices requis, de lui procurer du feu nouveau après sa guérison, et, en cas de décès, le survivant ne doit pas pleurer le défunt.

La troisième alliance *madu* se fait soit par l'échange du sang, soit par l'absorption d'unealebasse d'eau dans laquelle ont été déposés des perles ou des cauris.

Ces trois alliances créent une étroite parenté entre les familles de ceux qui les ont contractées, et le mariage entre leurs différents membres est interdit.

Il y aurait peut-être lieu d'ajouter le totémisme qui engendre un véritable lien entre une famille déterminée et une catégorie d'animaux.

5^o Successions.

A la mort du chef de famille, ses biens sont transmis à ses héritiers. Les esclaves, les animaux, les produits du sol, les biens meubles passent aux parents en ligne directe; les femmes reviennent aux plus proches parents collatéraux, mais, personne ne peut en hériter plus d'une, et cet héritage ne comporte pas le droit de cohabitation.

Les enfants mineurs, c'est-à-dire encore soumis à l'autorité paternelle, suivent leur mère. Lorsque celle-ci convole en secondes noces, son nouveau mari exerce le droit de tutelle sur ces enfants, qui devront retourner à la famille de leur père quand ils seront grands.

Les enfants majeurs mâles s'établissent de préférence près de leur oncle paternel et gardent près d'eux leurs sœurs adultes.

Les réserves de chasse passent à l'aîné des garçons, et, s'il est trop jeune pour exercer son droit, son tuteur l'exerce en son lieu et place.

L'exercice de certaines professions de castes telles que celle de forgeron et de circonciseur, échoit au fils qui manifeste le plus d'aptitude.

Sont également héréditaires certains fétiches et l'exercice des fonctions qui s'y rattachent. C'est ainsi, par exemple, que le *moko* ou arbre fétiche sur lequel sont exposés les crânes des animaux et autres trophées de chasse revient soit à l'aîné, soit à l'un des fils désignés par le sort.

Chez quelques tribus, les fils du détenteur du fétiche de la guerre ou *bengé* concourent à l'héritage en tirant du feu de deux batonnets par rotation. Celui qui obtient du feu le plus rapidement est déclaré héritier de droit.

L'héritier légitime est tenu au paiement des dettes et assume toutes les charges de la succession.

Chapitre troisième: Religion.

Il est difficile de dire exactement en quoi consiste la religion des Bandas, car elle est envahie par mille croyances et pratiques qui en font un mélange inextricable où dominent la Magie, la Mythologie et la Superstition. On ne saurait, cependant, en nier l'existence; elle se manifeste dans toutes les circonstances de la vie suivant les situations ou besoins spéciaux, individuels ou familiaux: naissance, mariage, maladie, mort, guerre, chasse, pêche, travaux des champs, etc. Dans ces manifestations diverses, nous trouvons tous les éléments constitutifs d'une religion: dogme, morale et culte.

Les croyances dont nous parlerons ne sont pas d'ordre purement spéculatif, elles imposent à la vie humaine une direction en prescrivant certains actes, en sen défendant d'autres. L'ensemble de ces choses ordonnées ou défendues constitue leur Morale.

Le culte comprend le sacrifice, la prière et les rites divers.

Il y a deux sortes de sacrifices: le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant.

Les victimes du premier sont l'homme et les animaux. Ceux-ci appartiennent presque toujours aux espèces domestiques, à savoir la poule, le chien et la chèvre.

Les modes d'immolation varient selon la nature du sacrifice lui-même et le caractère de l'Esprit ou du Génie auquel il est offert. La victime est rarement égorgée avec un instrument; le plus souvent, on lui tord le cou ou on l'assomme; d'autres fois, on l'empale ou on la jette vivante à l'eau. Les parties réservées au fétiche sont en général le cœur et le foie; quelquefois la tête et le sang. La chair est mangée par la personne pour laquelle le sacrifice est offert.

Le sacrifice non sanglant consiste en offrandes: prémices, viande de gibier, poisson, bouillie, poudre de bois rouge, œufs en libations.

Quel que soit le genre du sacrifice, il est toujours accompagné d'une courte prière formulée par le sacrificateur sous forme de désir. Ils demandent des faveurs, le succès d'une entreprise, la conjuration d'un malheur, la satisfaction d'une vengeance, la mort d'un ennemi, etc.

Les rites et cérémonies varient à l'infini suivant les prescriptions du cérémonial traditionnel.

On distingue deux sortes de cultes: le culte privé ou familial dont les fonctions sont exercées par le chef de famille, et le culte public qui est rendu

par une collectivité à un Génie ou à un Esprit et dont le ministre est l'initiateur ou le détenteur du fétiche.

1^o La Mort.

Le véritable culte familial des Bandas est le Mânisme ou culte des Mânes ancestraux. Des relations étroites et suivies existent entre le monde visible et le monde mystérieux des Mânes, et la mort n'est en quelque sorte qu'une passerelle séparant les morts des vivants.

La mort est considérée comme l'excorporation de l'âme. Elle est l'œuvre des Esprits, de Dieu ou des Maléficiers.

Dès qu'un Banda a rendu le dernier soupir, on saisit un coq auquel on ligote la tête sous les ailes et on le laisse aller: la façon dont il tombe après s'être débattu indique la véritable cause du décès.

Lorsque la mort est attribuée à un Esprit, on lui offre des poules et des œufs pour l'apaiser. Si, au contraire, elle a été occasionnée par quelque maléfice, on a recours, pour en connaître l'auteur, soit au poison d'épreuve soit à la consultation de l'araignée.

Tous ceux sur lesquels pèse un soupçon sont convoqués pour absorber le terrible breuvage; s'y soustraire serait se condamner soi-même. L'innocent sortira indemne de l'épreuve, cependant que le coupable en mourra.

La consultation terminée, on procède à la toilette funèbre. On lave le cadavre, et, afin qu'il ne se produise aucune exhalaison malsaine pendant les jours de veille, on emplit la bouche d'étope et on coud les lèvres; le nez et les oreilles sont soigneusement bouchés et on applique sur les yeux des tessons de marmite. On enduit ensuite le corps d'huile et de poudre rouge et on enveloppe complètement la tête dans une écorce battue terminée par une longue natte. On dresse avec quelques bois une sorte de fauteuil sur lequel le défunt est assis: la natte fixée à la charpente maintient le corps en équilibre. L'homme tient sa sagaie entre ses mains croisées à la hauteur de la poitrine, et sur les genoux son couteau et son arc; pour une femme, les armes sont remplacées par une pioche. Ce sont ces objets sacrés que nous avons désignés sous le nom de *yowo*.

En signe de deuil, les proches parents se peignent de terre blanche et se frottent le corps avec la sanie du cadavre.

Aussi longtemps que le défunt demeure exposé, il est entouré d'un grand nombre de pleureuses qui répètent sur un ton langoureux et plaintif des mélodies lugubres accompagnées du xylophone et du tam-tam:

Ya, nga mo, ada té pa mo swa kédé mo ké naté.

Oui, ma chère, la malédiction est tombée sur moi, et je suis venue pleurer.

Wo de yasé kuzu kédé mo ké naté

Je suis la femme de la mort, et je m'en viens pleurer.

Tout homme qui a tué l'un des siens est enterré immédiatement après sa mort et sans cérémonie aucune.

Si le défunt était *sémalé*, c'est-à-dire initié au culte fétichiste du grand Esprit *Ngakola*, ses confrères se réunissent la nuit, et les cris, les chants les

plus sinistres se font entendre à travers les vallées. Ce sont les Mânes, disent-ils, qui viennent recevoir l'un des leurs et l'admettre dans leur assemblée.

Le défunt demeure exposé cinq ou six jours, c'est-à-dire le temps nécessaire à la fabrication de la bière pour boire aux funérailles. Cependant, s'il a joué un rôle important dans la tribu, la veillée peut durer trois ou quatre semaines. Dans ce cas, on dépouille le cadavre de son épiderme, on le recouvre d'huile et de bois rouge, et on le momifie par dessiccation près d'un grand feu.

Les funérailles ont lieu le matin au lever du soleil. Les hommes font un simulacre de guerre avec leurs sagaies et boucliers; les femmes entreprennent une série de culbutes dont le nombre et la violence montrent l'intensité de leur peine.

L'homme libre est enseveli dans une natte ou un pagne et enterré dans la cour du village; l'esclave est mis en terre sans linceul en un coin de brousse quelconque.

Le tombeau comprend deux trous dont l'un vertical sert de passage pour creuser une sorte de galerie horizontale basse et oblongue dans laquelle le mort repose comme dans un caveau.

En temps de guerre, le Banda enterre ses morts dans le lit des rivières afin de les soustraire aux dents de l'ennemi. Il détourne le cours d'eau au moyen d'un barrage pour y creuser la fosse, et, quand le cadavre y est enfoui, il laisse l'eau reprendre son cours normal.

Parfois un sorcier, un chef a son tombeau dans le tronc d'un gros arbre. Le corps y est placé debout comme une statue dans sa niche.

La fosse est recouverte d'une couche d'argile battue, sur laquelle on dépose la pipe, la marmite, les fétiches et autres objets ayant servi au défunt. On y offre aussi à son âme une sauterelle enfilée sur un bout de bois. La cendre du foyer près duquel il a fait sa dernière maladie, la natte sur laquelle il est mort, ainsi que tout ce qui a touché le cadavre est mis de côté non loin du village.

Le deuil est porté par les parents pendant un ou deux mois, suivant les tribus. Il consiste à se raser la tête, à s'abstenir de réjouissances, de parures et d'ornements ainsi que de toutes les viandes, sauf celles de reptiles et d'oiseaux.

Les veuves du polygame vivent ensemble pendant tout le deuil, et leur séparation revêt un certain caractère de solennité. Elles font une grande quantité de bière, et les voisins accourent pour boire, danser et célébrer encore une fois la mémoire de l'ami disparu. La première femme préside la cérémonie. Elle adresse de sages conseils à ses compagnes, leur applique du bois rouge sur la main droite, après s'en être frottée elle-même, leur rase la chevelure tout autour du front, leur passe autour des reins une ficelle tressée de ses mains, et met le feu à la case dans laquelle le mari est décédé. Le deuil est ainsi levé et elles peuvent convoler à de nouvelles noces. Le prétendant s'approche, et, sans mot dire, dépose une corde en fibres de raphia aux pieds de la veuve qu'il désire épouser. Celle-ci manifeste son consentement en acceptant la corde dont elle se ceint immédiatement les reins.

2^o Les Mânes.

Le Banda croit à l'existence de l'âme humaine et à sa survivance, mais l'idée qu'il s'en fait est des plus confuses. Celle du vivant il l'appelle *yiré*, ombre, et celle du défunt, *ngandoro*.

Après la mort, dit une légende, l'âme s'en va par un sentier désert. Après avoir longtemps voyagé, elle arrive à un carrefour où deux chemins s'ouvrent devant elle; l'un est couvert de poudre de bois rouge et l'autre de jeunes pousses d'*impérata*. Un Esprit y monte la garde et indique la voie à suivre: à l'âme mauvaise le sentier marqué de bois rouge, à l'âme bonne le deuxième. Celle-ci est destinée à vivre indéfiniment sans aucune transformation, celle-là à s'incorporer dans un animal.

Les Mânes habitent le fond des bois, le bord des ruisseaux et l'ombrage des grands arbres le long des sentiers. Leur nombre est infini. Ils sont groupés suivant la qualité et la condition des individus qu'ils animaient.

La transmigration de l'âme mauvaise désincarnée s'opère dans le corps de l'animal totem du clan.

Les Mânes n'apparaissent pas, mais, la nuit, ils guettent les passants pour les griffer et les frapper; ils rôdent autour des cases, jetant un regard furtif par la porte étroite pour lancer des sorts sur les parents qui les oublient.

Ils manifestent leur présence de plusieurs façons. Le vent signale leur passage, et, parfois, ils le font souffler en ouragon pour abattre les cases, détruire les plantations, se vengeant ainsi de l'abandon des leurs qui se sont relâchés dans leurs offrandes.

Le rêve est également leur œuvre, c'est en quelque sorte un avertissement qu'il faut bien se garder de négliger. Si le rêve est mauvais, on leur fait une offrande soi-même; et si quelqu'autre personne y est mêlée, il faut l'en prévenir afin qu'elle puisse agir de même. Pour un rêve insignifiant, on dépose simplement un peu de cendre et une branche de *bagra* ou de *songo* en travers du sentier.

Ils agissent encore par l'intermédiaire de certains animaux. Des myriades de petites fourmis, par exemple, s'abattent quelquefois sur l'offrande; elles sont, croit-on communément, envoyées par les Mânes, et on s'exposerait à quelque malheur en les chassant ou leur faisant du mal.

Une sauterelle s'approche-t-elle du feu pendant la veillée? Le Banda dit en l'apercevant: «Sont-ce les Mânes qui t'envoient?» et il la jette au feu. Si elle éclate, nul doute qu'elle n'ait été envoyée, et le lendemain, au point du jour, l'offrande prescrite est faite.

On attribue aussi volontiers à la vengeance des Mânes les dégâts causés par la panthère dans les troupeaux de cabris, certaines maladies, certains insuccès, l'infécondité, l'albinisme.

Le culte rendu aux morts s'adresse principalement aux ascendants immédiats et consiste en prières et sacrifices. On n'y associe tous les Mânes ancestraux qu'en de rares circonstances. En principe, c'est à l'héritier du *yowo* qu'incombe le devoir d'honorer l'âme du défunt. Le fils rend le culte à l'âme de son père, et, s'il est encore trop jeune pour agir de lui-même, on lui met l'offrande dans la main en lui indiquant où la déposer; la femme offre aussi à

l'âme de sa mère; la mère à l'âme de son enfant mort en bas-âge. Celui qui meurt sans enfant est honoré par son frère, ou, à son défaut, par son oncle ou son plus proche parent.

On immole peu de victimes aux Mânes. L'offrande la plus commune est un morceau de pâte de manioc ou de mil; on la dépose généralement sur l'arbre sacré dressé à cet effet au milieu du village. Parfois cependant on l'applique sur les *yowo*, ou elle est jetée dans la brousse. Les libations sont faites sur une feuille ou sur les *yowo*.

Les prémices sont scrupuleusement offertes à ces Mânes; si on ne le faisait, la récolte serait endommagée. Le chasseur doit leur offrir le museau et la queue du gibier, le pêcheur quelques petits poissons, sinon chasses et pêches suivantes seraient infructueuses. L'enfant qui dresse des pièges est tenu d'offrir le foie d'un rat ou d'un oiseau à l'âme de son père défunt; s'il prend des termites, il lui en jette aux quatre vents. Au retour de la cueillette, la ménagère offre quelques champignons sur une touffe d'herbes au bord du sentier. De temps en temps le forgeron immole un poussin au-dessus du foyer de sa forge afin que son fer ne casse pas. Le jour où l'on entreprend les plantations de l'année, on offre un œuf ou un peu de bouillie pour obtenir un bon rendement; à l'éclosion des œufs, l'un des poussins pour que la couvée réussisse. Enfin, nous avons vu que tout déplacement de village comporte une offrande aux Mânes pour se rendre la terre favorable.

Les prières aux Mânes sont des formules brèves qui ne varient guère: «O âme de mon père, conserve-moi la santé; rends la moi; accorde moi une bonne chasse; veille sur ma plantation; fais que ma bière n'aigrisse pas.»

3^o L'Esprit Tutélaire.

Un Esprit tutélaire veille sur la destinée de chaque homme. Il porte le nom de *lingu*, prend charge de l'être humain à la conception et le suit jusqu'à la mort.

Dans le culte des Mânes, c'est l'enfant qui montre sa piété filiale envers ses parents en honorant leurs mânes par des offrandes; dans celui du *lingu*, au contraire, ce sont les parents qui manifestent leur amour paternel en appelant sur leurs enfants la protection de l'Esprit tutélaire.

Les mères rendent un culte très assidu à celui de leurs bébés, mais on leur recommande d'une façon toute spéciale les jumeaux ainsi que les enfants débiles ou maladifs. La recommandation est accompagnée d'un sacrifice dont la victime est un poulet du sexe de l'enfant. On lui passe la tête sous les ailes et on le glisse sous une natte; la mère s'y laisse choir avec son enfant dans les bras et écrase l'oiseau sous son poids.

Le poulet est cuit sur un foyer spécial et dans une marmite réservée à ce genre de sacrifice. On met une parcelle du foie dans la bouche de l'enfant, et le reste est offert à l'Esprit sur les pierres du foyer; la chair est mangée par les membres de la famille, à l'exception du père; la tête et les os, qui doivent rester intacts, sont exposés sur l'arbre aux sacrifices à l'entrée de la case. On peut sacrifier des animaux autres que les poulets, mais les chiens, les poissons et les reptiles sont formellement interdits.

Le *lingu* est jaloux du culte qui lui est dû, et les parents s'assurent ses faveurs dès avant la naissance de leur enfant. On a vu, assure-t-on, demeurer infructueuses des chasses, des pêches qui promettaient, parce qu'un chasseur, un pêcheur dont la femme était enceinte avait omis d'offrir un sacrifice à l'Esprit tutélaire de l'enfant.

Certains présentent les graines de légumes au *lingu* avant de les mettre en terre afin qu'elles lèvent bien; d'autres offrent les premiers œufs des poules afin qu'elles deviennent de bonnes pondeuses, l'un des poussins de la couvée afin que le poulailler prospère.

4^o Les Esprits des eaux.

Badagi. — Le Banda désigne le principal Esprit des eaux sous le nom de *Badagi*. Il a son habitat tant dans les sources que dans les rivières profondes et les marécages. Il est considéré comme l'auteur de la plupart des accidents qui surviennent dans l'eau, de beaucoup de maladies et des fortes tornades; aussi, est-il très redouté.

Lorsqu'un homme se noie, ses parents doivent apaiser la colère de l'Esprit en lui sacrifiant immédiatement une ou deux poules blanches qu'ils jettent vivantes à l'eau avec un bracelet de cuivre, des perles blanches et des cauris.

On sait l'influence qu'a *Badagi* dans la conception de certains enfants. C'est pourquoi, de nombreuses mères lui rendent un culte assez semblable à celui du *lingu*.

Quand, après consultation, *Badagi* est reconnu être l'auteur d'une maladie, on lui jette une poule blanche à la rivière, ou on lui offre de la bière ou un poussin blanc que l'on empale sur une gaule au bord de l'eau. On l'honore aussi par un arc de triomphe élevé à la porte du malade ou dressé au carrefour le plus rapproché.

En parcourant la brousse, on remarque fréquemment le long des cours d'eau ou près des sources de petites huttes en paille qui renferment un peu de nourriture; des claies couvertes d'herbes, d'épis de mil ou de maïs, de coques d'œufs, de fruits, de légumes, etc. Ce sont des offrandes faites à *Badagi* par les passants franchissant la rivière, par les femmes venant y puiser de l'eau.

Dans certaines régions, les prémices sont offertes à *Badagi*, que l'on représente à l'entrée des cases sous la forme d'un caïman en argile.

Notons enfin ceci en passant: le Banda croit généralement que c'est ce même *Badagi* qui prodigue aux Blancs toutes leurs richesses fusils, poudre, sel, etc.

Zungu. — Il existe un deuxième Esprit des eaux, moins puissant que le précédent mais tout aussi dangereux: c'est le *Zungu* ou *Galingu*.

Il lance des traits invisibles qui frappent de paralysie ses malheureuses victimes; il occasionne des maladies internes caractérisées par des selles abondantes d'argile blanche, lesquelles font succomber le malade en moins de vingt-quatre heures. On l'accuse encore de sucer le sang de certaines personnes, de déformer leurs membres, de les réduire à un état de maigreur auquel rien ne peut remédier.

Pour toutes les maladies de ce genre, on offre des poussins en sacrifice à *Zungu*. La tête de la victime est enfilée sur une perche, et exposée au bord du sentier, le bec suspendu au cou du malade, et les plumes des ailes fixées sur un morceau dealebasse près de la case. Le poulet immolé à *Zungu* doit avoir le cou tordu. Le malade le mange en ayant soin de n'en pas briser les osselets, que l'on dépose sur l'auvent de la porte.

50. Les Esprits possesseurs.

Galé. — Les *Galé* ou *Waiaka* sont des Esprits dont sont possédées certaines personnes, mais plus spécialement des femmes.

Quand on veut les faire causer, on passe une liane de *baukako* en sautoir sur la possédée; on la flagelle avec des feuilles d'*ondo* et on la fait s'asseoir. Les consultants exécutent autour d'elle une danse rituelle qu'elle accompagne de mouvements du corps et de contorsions; et après quelques évocations, les Esprits parlent par sa bouche.

Les *Galé* rendent des oracles, annoncent l'avenir, préviennent du danger, servent de guides, donnent des conseils, dénoncent la cause des maladies, en un mot leur action est plutôt bienfaisante.

On leur construit de petites huttes près des cases des possédées. Quelquefois, l'installation comporte une claie où vient le *galé* femelle, tandis que le mâle se pose sur une longue perche reliée à la claie par une corde d'*impérata*. Ailleurs, on honore les *Galé* en dressant près de la porte deux fourches de 30 cm environ sur lesquelles on dispose deux baguettes en travers, et on y suspend un carquois garni de flèches, une sagaie, un arc, le tout en miniature, avec un sac minuscule dans lequel sont déposées les offrandes.

On offre aux *Galé* des épis de maïs, de la bière, quelquefois des poules. La victime du sacrifice est étouffée sous une natte ou assommée contre la hutte des Esprits. La tête et le foie leur sont offerts et la chair est mangée par la possédée.

Sélundu. — Les *Sélundu* sont aussi des Esprits. Ils diffèrent des *Galé* en ce qu'ils sont muets et malfaisants.

On leur attribue les maladies nerveuses, les crises d'épilepsie et autres troubles accompagnés de convulsions. On ne leur offre pas de sacrifice. Pour s'en débarrasser, les possédés se frottent le ventre avec des feuilles de *ndagra* qu'ils exposent ensuite au bord de l'eau.

Kobos. — Les *Kobos* sont des esprits propres à quelques femmes par la bouche desquelles ils répondent aux questions qui leur sont faites.

Les malades ont recours à eux pour connaître la cause de leur maladie et le genre de sacrifice à faire pour recouvrer la santé.

Les consultations se paient avec des perles, des cauris, des œufs.

Maçi. — Les *maçi* forment une quatrième catégorie d'Esprits dont sont possédés quelques vieillards. Ils sont souvent nuisibles. Pour être délivrés de leurs maux, les malades leur offrent par l'intermédiaire du possédé des perles et des bracelets. Celui-ci récite une formule magique en priant les Esprits d'accepter l'offrande qui leur est faite; puis il prend une gorgée d'eau, dont il asperge l'objet que l'on abandonne au lieu du sacrifice.

Ondro. — L'*ondro* n'est pas un Esprit proprement dit. Ce serait un petit animal ressemblant à un jeune chat dont sont possédés surtout des femmes et des esclaves. Il habite une poche adhérent aux intestins, et la nuit il en sort pour vagabonder et dévorer les viscères de certaines personnes, causant ainsi leur mort.

Les possédés d'*ondro* sont particulièrement redoutés. Les Bandas sont sans pitié pour eux, et j'en ai vu se faire parricide pour délivrer la société d'une mère soit-disant possédée. Quiconque est accusé d'avoir un *ondro* est soumis aux épreuves judiciaires; souvent même il est condamné immédiatement sans aucun genre de procès. Le malheureux est ligotté, et on lui ouvre le ventre pour y chercher le sinistre animal; le cadavre est incinéré, noyé ou laissé en pâture aux fauves et aux rapaces. Parfois le condamné est enterré vivant avec l'individu dont la mort lui est imputée.

Cette croyance a fait commettre une multitude de crimes dont les victimes sont généralement des êtres sans défense, des femmes et des esclaves.

Il arrive parfois qu'on ne trouve aucun indice d'*ondro* dans le corps du supplicié; dans ce cas, ceux qui ont ordonné sa mort doivent livrer à la famille une femme ou deux esclaves à titre de réparation.

On pourrait rapprocher de cette superstition celle qui reconnaît à l'un ou l'autre individu la puissance magique de se changer en panthère ou en caïman pour dévorer son semblable.

6^o Le grand Esprit.

Le grand Esprit, tout puissant, universellement craint et respecté est *Ngakola*.

Il habite la brousse avec sa compagne *Yamisi*, d'où il accourt présider les réunions de ses adeptes. Il y apparaît sous une forme corporelle, humaine selon les uns, animale selon d'autres.

Les adeptes portent le nom de *sémalé*. Ils sont organisés en sociétés secrètes mixtes et rangés en quatre catégories distinctes. Les *gbangava* ou anciens ont l'initiation complète et sont les dépositaires des secrets et des charmes les plus puissants; les *sémalé* ordinaires participent aux cérémonies du culte mais sont exclus des Conseils des anciens; les *zubru* sont des jeunes gens chargés de manger les entrailles des victimes offertes; enfin, les *mêta* sont les enfants qui, pour quelque raison, ont été voués à *Ngakola* par leurs parents.

L'entrée dans la société des *sémalé* est précédée d'une initiation à laquelle sont soumis jeunes gens et jeunes filles vers l'âge de 15 à 20 ans. Cette initiation dure plusieurs mois, se fait en grand secret et comporte diverses épreuves, l'étude d'une langue spéciale, de danses rituelles, de remèdes et de formules magiques. La cérémonie finale qui consacre les néophytes à *Ngakola* a lieu la nuit. Le grand prêtre fait une ablution sur la poitrine de chacun des initiés, et, tous en chœur, par un chant solennel accompagné d'instruments, font la donation totale de leur personne à l'Esprit:

Ngakola, ko sita a no; Ngakola, ko ébé a no!

Ngakola, prends nos entrailles à tous; Ngakola, prends nos foies à tous!

Les nouveaux initiés se prosternent et se cachent le visage dans les mains pour ne pas voir ce qui va se passer; ils sont assistés d'anciens chargés de les défendre au moment critique. Tout à coup, on perçoit les cris des Mânes accourant en troupe; ils s'approchent, griffent dos et reins des initiés et essaient de s'en emparer, mais en vain, car les anciens les repoussent en criant: *ravé, ravé*. Et les malheureux subissent vaillamment cette épreuve, sans se douter que ce sont leurs confrères plus âgés qui les mettent ainsi à sang avec des griffes de panthère, des serres et des becs d'oiseaux de proie; que les cris prétendus des Mânes sont poussés par leurs défenseurs eux-mêmes en se bouchant le nez et en se frappant la gorge de façon à émettre des sons entrecoupés...

La scène dure ainsi toute la nuit, et, au lever du soleil, les initiés sortent solennellement de leur lieu de retraite, devant les parents et amis venus de tous les villages. Ils ont le corps couvert d'huile et de bois rouge, la chevelure soigneusement ornée de perles et de cauris, et portent leurs plus belles parures. Les hommes marchent en tête, les femmes suivent, la tête baissée et le visage caché dans la main gauche; dans la droite, ils tiennent une baguette pour se défendre contre les Mânes. Ils exécutent une danse rituelle et le grand prêtre leur donne à avaler un pépin de *bagra* et une gorgée de bière; il froisse ensuite des feuilles de *bongo* dont il leur frotte la poitrine en prononçant une formule. Cette double cérémonie consacre définitivement le jeune homme à *Ngakola*.

Les initiés s'écartent, et le grand prêtre renouvelle la cérémonie du *bongo* sur tous les enfants présents en répétant cette prière: «Enfant, que ce *bongo* te préserve de la maladie.»

Une dernière danse clôture la cérémonie, et les nouveaux *sémalé* rentrent en leurs villages dans le plus parfait recueillement.

Il m'a été donné d'assister à cette cérémonie, et, je dois l'avouer, j'ai été touché de la foi, si je puis ainsi parler, avec laquelle ce «sauvage» exerçait ses fonctions sacrées et célébrait les rites de sa religion.

Le culte rendu à *Ngakola* est public ou privé; les cérémonies, se passent en un lieu retiré appelé *bada*.

Les *sémalé* lui rendent un culte public dans leurs réunions nocturnes, ils lui adressent des prières, lui offrent en sacrifice des poules et des cabris; mais, le caractère mystérieux de ces assemblées et le secret absolu imposé aux affiliés laissent suffisamment entendre qu'il s'y passe autre chose.

La moindre indiscretion sur les mystères du *bada* est punie de la torture. Ici, tout sentiment humain est écarté, et c'est son plus proche parent lui-même qui doit livrer le coupable. Les exécuteurs l'écartèlent et lui percent la langue à coups d'épines; au moyen de crochets, ils lui arrachent les intestins par l'anus, et les réintroduisent dans le corps après les avoir coupés en petits morceaux. Le malheureux est alors assailli par ses confrères à coups de couteau, et meurt dans des souffrances atroces.

Les *sémalé* organisent quelquefois des battues pour se procurer du gibier à offrir à *Ngakola*. Les animaux sont portés entiers dans le *bada*, si c'est possible. La patte droite de devant, c'est-à-dire la part du maître, le foie et le

cœur sont réservés au Grand Esprit, et le reste de la viande est partagée entre les *sémalé*. Si l'animal est un éléphant, la trompe constitue l'offrande.

Le culte privé est rendu à *Ngakola* par le *sémalé* dans son *bada* particulier. Ce lieu sacré, interdit aux non-initiés, est un petit espace débroussé en dehors du village; il est entouré de branchages, et l'intérieur ne renferme que le foyer et la marmite aux sacrifices.

De nombreuses maladies sont attribuées à la vengeance de cet Esprit. Lorsqu'une consultation l'en accuse, on lui fait des offrandes et des sacrifices répétés pour l'apaiser et obtenir la guérison.

On lui offre des prémices tout comme aux Mânes et à l'Esprit tutélaire.

Le Banda jure souvent par *Ngakola*, mais s'il s'oublie à prononcer son nom avec irrévérence, il doit réparer l'outrage par l'offrande d'un rat ou d'un peu de bière. On n'insulte jamais *Ngakola* impunément.

Le culte de *Ngakola* donne occasion à bien des supercheries, et c'est pourquoi nous le voyons fort encouragé par les anciens qui en sont les profiteurs. Sous prétexte de l'honorer, ils se font livrer poules et cabris par leurs confrères plus jeunes, se donnant mission d'aller les offrir au maître commun, et très heureux de se payer ainsi de bons repas à la santé des naïfs qui s'y laissent prendre.

Un vieillard m'avouait un jour confidentiellement son stratagème qui est aussi celui de tous les vieux *sémalé*. Lorsque, selon l'expression indigène, «la faim de viande» le tourmentait, il s'emparait d'une de ses poules en cachette, l'étranglait, et lui arrachait les boyaux avec un crochet. Il présentait à ses femmes la poule vidée mais sans blessure apparente, leur déclarant que c'était l'œuvre de *Ngakola* dont le bras vengeur planait sur le foyer domestique. L'épouse, crédule et craintive, apprêtait la volaille et le vieux s'empressait d'aller l'offrir à *Ngakola*. On devine le reste.

7^o Dieu.

Il est un autre Esprit qui n'a rien de commun avec ceux dont nous venons de parler, et que le Banda regarde comme le principe premier de toutes choses; c'est *Ivoro*¹³.

La connaissance qu'il en a est confuse, mais il croit à son existence et à sa puissance. C'est à lui que sont attribués les phénomènes atmosphériques: la foudre, les éclairs, le tonnerre, la pluie.

Nous ne voyons nulle part la création *ex nihilo* accordée à Dieu, mais il existe un conte qui explique ainsi l'origine des choses:

Un jour, *Téré*, personnage mythologique qui régnait seul sur la terre, se vit dresser un piège par *Ivoro*. Alléché par l'appât, *Téré* s'y laissa prendre, et le voilà lancé au ciel par la perche qui se détend et retient sa capture. *Téré* arrive chez Dieu où se trouvaient les Lunes: *Tédéré*, *Gmba* et *Okuru*. A

¹³ L'étymologie du nom serait peut-être *eyi vo re*, «celui qui a commencé les choses» d'où *Ivoro*. La langue nous montre *Ivoro* comme un principe vivant car la forme du pronom qui sert à le désigner est celle des êtres animés *sé*; c'est un principe actif puisqu'on dit, par exemple en parlant d'un homme frappé par la foudre: «*ivoro za sé, ivoro l'a pris*», tandis que s'il a été écrasé par un arbre, on dira «*oyo wo sé, un arbre l'a tué*».

la vue du nouvel arrivé, *Tédéré* lance des éclairs qui foudroient *Téré*, mais celui-ci revient bientôt à lui, et à son tour lance des éclairs qui terrassent *Tédéré*. Alors *Tédéré* et *Téré*, se voyant revêtus d'une égale puissance, se réconcilient. *Gmba* et *Okuru* recommencent la lutte qui a le même résultat. Alors d'un commun accord, les trois Lunes font alliance avec *Téré*, puis dans un grand festin, on cimente la paix. Mais bientôt, *Téré* manifeste le désir de retourner sur terre. «Tu veux, lui dit *Ivoro*, regagner ton désert, eh bien, prends de tout ce que nous avons et ton désert deviendra Paradis.» On lui prépare aussitôt un immense tam-tam dans lequel on met de toutes les graines, de toutes les plantes, de tous les animaux; et, pour servir *Téré*, un homme et une femme, *Indaza* et *Imakolokpo*.

«Nous allons, dit *Ivoro*, te descendre sur la terre. Entre dans le tam-tam avec toutes tes richesses; tu nous signaleras ton arrivée en frappant le tam-tam et nous couperons la corde qui t'aura descendu.» Et *Téré* commence son voyage. Depuis longtemps, la corde se dévidait, la voix de ses amis ne lui parvenait plus, et la terre était encore bien loin. Tout-à-coup, une *iule* qui se trouvait cramponnée à la corde tomba sur le tam-tam, et, par suite du choc, un grand bruit roula par dessus les nuages. *Ivoro*, persuadé que c'était là signal de son ami, coupe la corde et le tam-tam se précipite vers la terre en se renversant. En vain *Téré* essaye de retenir les plantes qui s'en vont, les graines que le vent emporte, les oiseaux qui s'envolent les animaux qui se sauvent: le tam-tam arrive à terre presque vide.

Les plantes et les animaux qui se dispersèrent dans la chute sont ceux qui garnissent et peuplent la brousse; ceux que *Téré* put retenir sont ceux que nous voyons dans les villages, c'est-à-dire les animaux domestiques et les plantes cultivées.

Le culte que le Banda rend à *Ivoro* ne diffère pas de celui qu'il rend aux autres Esprits. Il a recours à lui pour arrêter ou faire tomber la pluie, écarter la foudre; mais son culte consiste aussi souvent en pratiques magiques qu'en sacrifices et en prières.

Quand une sécheresse persistante menace de tout détruire, les faiseurs de pluie ont plusieurs procédés pour la faire tomber. Tantôt ils déposent un tubercule de *gbingivi* dans le cours d'eau voisin, en se gardant bien d'agir précipitamment, car la pluie tomberait à torrents; tantôt ils battent l'air et font deux ronds sur l'eau avec une branche de *bukako*; d'autres fois ils déposent dans le lit d'une rivière un crâne de *uga* (antilope) ou un nid de *léwa* (passereau) entièrement noirci par la fumée.

Quand, au contraire, des pluies incessantes rendent impossible le séchage du manioc, la négresse noue une touffe d'herbes sur laquelle elle offre un morceau de manioc à *Ivoro* pour obtenir un ciel plus clément. Lorsque les pluies font couler les fleurs de mil, on lui immole un poussin pour avoir un temps plus favorable. Enfin, si l'on frappe la tête d'un chien, préalablement rasé et couverte de poudre de bois rouge, et qu'il s'enfuie en hurlant, les pluies cesseront.

Lorsque la foudre tombe sur une personne ou dans une plantation, un enfant est chargé d'élever une hutte sur le lieu de l'accident et d'y offrir un

sacrifice à *Ivoro*. Lorsqu'elle est tombée sur un arbre au bord du sentier, les passants offrent un épi de maïs, quelques grains de mil au pied de l'arbre foudroyé; enfin quand elle est tombée dans un village, on y sacrifie un poussin et on relie le sommet des cases avec une corde.

Le Banda attribue quelques maladies à Dieu. Pour en obtenir la guérison, il lui offre un poussin qu'il empale vivant au bout d'une longue perche à l'entrée de la case du malade.

8^o Mythes.

Téré. — Avec *Téré*, nous entrons dans le domaine de la Mythologie.

Le soir, groupés autour du feu à la fraîcheur de la nuit, les Bandas racontent ses aventures, ses espiègleries proverbiales en des contes d'une naïveté charmante qui forment la partie principale du folklore banda.

Nous connaissons la légende des origines. D'autres mettent en scène des animaux; elles revêtent un caractère pittoresque et montrent un grand esprit d'observation.

Téré, dit la légende du cynocéphale et de la pintade, épousa d'abord la pintade, puis la perdrix. Or, chaque fois qu'il avait de la viande, il en donnait à la perdrix, et la pintade, jalouse, en était privée. Aussi, le jour où elle enfanta des petits à *Téré*, elle s'enfuit dans la brousse avec toute sa couvée. Le lendemain, *Téré* ordonna à la perdrix de lui faire une toilette funèbre, de l'exposer en ayant soin de ne lui lier les poignets que mollement et d'aller prévenir la pintade de sa mort. Ainsi fut fait. La pintade accourut avec le cynocéphale pour pleurer le défunt. La pintade commença: «*kingéya, kingéya! Téré* m'avait épousée avant la perdrix, j'étais sa première femme, et quand il prenait du gibier, je n'avais qu'à regarder la viande qu'il donnait à la perdrix, sa préférée.» Le cynocéphale dit à son tour ironiquement: «Qu'est-il donc arrivé à *Téré*, le grand semeur de courges? Eh! chimpanzé, le semeur de courges est-il bien mort? Autrefois, quelqu'un est mort, et quand il était exposé, il tenait une sagaie entre les mains; un autre encore est mort et il avait un couteau sur ses genoux. Eh! chimpanzé!» Alors *Téré*, furieux, bondit pour saisir la pintade, mais elle s'enfuit sous les hautes herbes. Il poursuivit le cynocéphale, mais ne réussit qu'à lui faire des plaies aux fesses. Telle est la raison pour laquelle la pintade vit dans la brousse; et telle est l'origine des callosités du cynocéphale.

Un grand nombre de ces contes ont pour but d'expliquer une vérité morale: qu'il ne faut pas calomnier le prochain; qu'il faut respecter le bien d'autrui, etc.

Un jour, revenant de la chasse, un enfant arriva dans un village où il se mit à griller des courtillières. Une femme y écrasait du mil pour en faire de la bière, et elle lui en demanda quelques-unes. Quand elle les eut mangées, l'enfant lui dit qu'il avait beaucoup travaillé pour se les procurer, et la femme lui remit de la pâte de mil.

Il arriva ensuite chez un forgeron qui battait son fer en mangeant du charbon. «Es-tu fou de manger du charbon?» lui dit l'enfant. Le forgeron répondit qu'il n'avait rien à manger. Et lui d'ajouter: «Mais ceci?» et il lui donna

de la pâte de mil. Quand il l'eut mangée, l'enfant déclara que cette pâte ne lui appartenait pas: c'était celle de telle femme qui ne la lui avait pas donnée pour rien, et le forgeron le paya d'une hache.

En continuant sa route, il rencontra un oiseau indicateur, qui, de son bec, s'efforçait d'élargir le trou d'un arbre creux pour y prendre du miel. Il lui dit: «Es-tu fou de t'abîmer ainsi le bec?» Et l'oiseau répondit qu'il n'avait pas de hache. L'enfant reprit en lui montrant la sienne: «Prends donc celli-ci!» Et à grands coups, l'indicateur élargissait le trou à miel, quand, par malheur, l'outil tomba dans l'arbre creux. L'enfant lui dit que c'était la hache du forgeron, que celui-ci ne la lui avait pas donnée pour rien, et l'oiseau lui offrit du miel.

Il rencontra bientôt des femmes qui vidaient une mare pour y prendre du poisson tout en mangeant de la terre. «Etes-vous folles», leur dit-il, et elles répondirent qu'elles n'avaient pas de nourriture. Il leur offrit son miel en disant: «Mangez!» Quand elles eurent tout mangé, il leur dit: «C'est le miel de l'indicateur, il ne me l'a pas donné pour rien, je l'ai acheté avec une hache.» Et les femmes lui remirent du poisson.

Il arriva dans un village; une femme y battait du sorgho, et, à côté, son enfant pleurait en mangeant du manioc couvert de morve. Il lui dit: «Es-tu folle de faire manger sa morve à ton enfant?» La femme lui répondit: «Mais, je n'ai ni viande ni poisson.» Et, ouvrant son sac, l'enfant lui tendit un poisson en disant: «Tiens, donne-le lui!» Quand le bambin eut mangé, il dit à la mère: «Mais, ce poisson, on ne me l'a pas donné pour rien, je l'ai acheté avec du miel.» Et la femme lui donna une calebasse de mil.

Il rencontra ensuite des pintades qui mangeaient des graines de graminées sauvages; il leur dit: «Etes-vous folles de manger de ces graines?» Elles lui répondirent: «Mais, le mil est rentré.» Et en jetant à terre, il leur dit: «Tenez, mangez!» Quand elles l'eurent mangé, il reprit: «Mais ce mil, je ne l'ai pas eu pour rien, je l'ai acheté avec du poisson.» Et les pintades pondirent cinq œufs dans sa calebasse.

Il arriva sur un troupeau de buffles, et, déposant ses œufs à terre, il monta dans un arbre. Mais, les buffles en passant les écrasèrent. Il les interpella en disant: «Ce sont mes œufs que vous avez écrasés?, je les avais achetés avec du sorgho.» Et les buffles coupèrent la queue de l'un d'eux pour la remettre à l'enfant.

Il rencontra enfin un crabe qui faisait la propreté autour de son trou avec ses pattes. Il lui dit: «N'as-tu pas de balai que tu te casses ainsi les pattes?» Le crabe répondit: «Hélas, je n'en ai point!» Et l'enfant lui prêta la queue du buffle en guise de balai. Quand le crabe eut balayé l'extérieur, il entra dans son trou pour balayer sa case, mais ne voulut plus en sortir malgré les protestations du gamin qui réclamait son bien. Celui-ci s'en alla consulter le sorcier *Bakélé* qui lui conseilla d'écraser un *gombo* à la porte du crabe. Bientôt, le crabe sortit, tenant la queue du bœuf, l'enfant à l'affût bondit, lui assénant un coup, et le crabe de rentrer, abandonnant la queue. Deux jours après, l'enfant revint, et s'adressant au crabe, il le héla: «Crabe, es-tu mort?» Et celui-ci répondit fièrement: «Notre race de crabes est de celles

qui ne meurent pas.» L'enfant partit, et revint le lendemain. Le trou était couvert de mouches, et le crabe était mort.

La morale est celle-ci: ne retiens jamais le bien d'autrui injustement, sinon on te tuera.

Le Banda appelle ces contes *téré*, du nom du mythe lui-même qui en est souvent le personnage principal.

Indaza et *Imakolokpo* le premier couple humain vivaient heureux sous la dépendance de *Téré*. Un jour, dit la légende, *Téré* entreprit un long voyage dans le bas-fleuve, et leur confia la garde de ses biens, leur déclarant que, s'ils les respectaient ils ressusciteraient deux jours après leur mort sous la forme d'un enfant; si, au contraire, ils les gaspillaient, ils mourraient pour toujours.

Téré partit et ne revint plus. Selon les uns, il serait remonté au ciel, selon d'autres, il aurait fixé sa demeure dans le bas-fleuve, et, aujourd'hui dans le haut, il ne reste de lui que le souvenir de ses mille prouesses dont le récit fait le bonheur des enfants.

Kélékongbo. — *Kélékongbo* est un nain qui ne mesure pas plus d'un mètre. Il vit sur les montagnes et au fond des cavernes. Il porte toujours une énorme besace pleine de fétiches et un carquois garni de flèches. C'est un chasseur émérite, et, grâce à ses puissants fétiches, aucun gibier ne lui échappe.

Le soir, il arrête les passants et les amène sur sa montagne où il les retient quelques jours en captivité. Il ne leur fait pas subir de mauvais traitements, mais il ne leur donne en nourriture que des plantes amères.

Beaucoup de vieux disent avoir été ses victimes. Aussi se garde-t-on de fréquenter les abords des montagnes à la fin du jour; on risquerait d'y tomber entre les mains du terrible Nemrod.

Kélékongbo est assez puissant pour arrêter et éteindre les feux de brousse allumés pendant la saison sèche pour chasser du gibier. Si le feu doit atteindre des crêtes de montagnes, les chasseurs essayent de s'assurer ses faveurs en lui offrant une poule ou des œufs.

9^o Les *Oya*.

Les *Oya* sont des Esprits auxquels on attribue les maladies de la colonne vertébrale et de la poitrine ainsi que les hémorragies. Les malades se consacrent à eux volontiers afin d'être guéris. La cérémonie ou plutôt l'oblation se fait dans une case à eux dédiée. On y accède par un tunnel étroit, bas, et long de 3 m environ. Le passage dans cette galerie est un supplice, car les parois en sont hérissées d'épines et le sol y est jonché de pois à gratter. Dès que le malade est parvenu dans la case des Esprits, il en sort précipitamment et court se purifier à la rivière.

Les *Oya* sont honorés par une danse et des chants rituels. Le jour où l'on se consacre à eux, il est interdit de manger chaud et de s'abriter contre la pluie.

Les prêtres du culte des *Oya* se permettent sans scrupule de vols de poules, de cabris, etc., prétextant agir au nom des Esprits. Ce sont des gens qui inspirent une grande crainte, qu'aucun chef ne voudra astreindre à une corvée, et aux excès desquels personne n'ose s'opposer.

Chapitre quatrième: Fétichisme et Superstitions.

A côté des Mânes et des Esprits qu'on ne représente par aucune figure symbolique, il existe une catégorie de Génies représentés généralement sous forme de bois taillés, rarement sous forme de statuettes, et auxquels le Banda a fréquemment recours. Ce sont ces idoles qui constituent le fétichisme proprement dit.

Certains fétiches sont bienfaisants, préservent des maladies, des maléfices, procurent la chance ou le bonheur; d'autres, au contraire, sont malfaisants, lancent des maladies, causent des morts, et sont des instruments puissants entre les mains des maléficiers. Les Esprits y sont appelés et introduits par leurs adeptes pour exercer leur influence dans un sens déterminé, et, pour obtenir leur protection efficace, on les honore d'un culte spécial qui se traduit par le sacrifice et la prière.

1^o Les Fétiches Familiaux.

Yowo. — Les *yowo* sont moins des fétiches que des reliques auxquelles on rend un culte superstitieux. Ce sont les objets: sagaies, arcs, couteaux et pioches, reçus en héritage de parents mourants et dans lesquels est censée résider une vertu de l'âme du défunt. Ils sont inaliénables.

L'héritier des *yowo* porte le nom de *eyi ngandoro*, «le gardien des Mânes». Il n'assiste pas aux obsèques du défunt; mais, dès que la tombe est fermée, il s'y rend, et, prenant une pincée de terre fraîche, il la dépose sur les objets reçus, puis il leur offre le foie d'un rat et un peu de bouillie.

Le culte des *yowo* est intimement lié à celui des Mânes. L'homme présente son offrande sur l'arc, la sagaie, le couteau, et la dépose ensuite sur l'arbre aux sacrifices; la femme offre la sienne sur la pioche, à l'entrée de la case, puis la dépose sur l'auvent.

Des offrandes sont faites aux *yowo* à l'occasion d'un mariage, d'une naissance, d'une chasse, dans certaines maladies, le jour où l'on entreprend les plantations nouvelles, le premier jour de la lune *Tédéré* (Octobre). On leur offre également des prémices de tout.

Une prière appropriée accompagne toujours l'offrande.

Bèn g'é. — Sous le nom de *Bèngé*, on désigne le morceau de bois sacré destiné à recevoir les offrandes faites aux mânes. Il est à plusieurs ramifications et garni d'un bourrelet d'*impérata* sur lequel sont déposés les dons. Il se trouve généralement au milieu du village, et les membres de la famille aiment se grouper aux environs immédiats pour y passer la veillée, près du feu.

Duku. — Des cendres de plantes dont on a extrait le sel constituent ce fétiche. Ce sont surtout les femmes enceintes qui l'invoquent dans les maux de la grossesse. Pour qu'il ne leur arrive pas d'accident, beaucoup portent au cou une pincée de cette cendre dans un goulot dealebasse.

Les femmes qui ont recours au *Duku* lui offrent une poule. On en fait couler le sang chaud sur le fétiche, la tête et le foie sont exposés au bord du sentier et les plumes enfouies sous le tas de cendre. La personne fait deux fois le tour de la case, puis y entre pour manger la volaille dans le coin le plus obscur.

Le *Doukou* interdit les relations conjugales aux époux depuis le jour où est constaté le premier signe de la grossesse de la mère jusqu'au moment où l'enfant peut marcher tout seul. Bien plus, il a des tribus où l'on interdit au père même le contact avec la couchette sur laquelle reposent l'enfant et sa mère. Si le bébé qui s'y trouve étendu pleure sa mère absente, le père ne peut s'en approcher pour le prendre dans ses bras et le consoler.

Lorsque l'enfant commence à marcher, les parents offrent une poule et de la bière au *Duku* pour être relevés de l'interdit qui les frappait.

Evingi. — L'*Evingi* est une image de l'arc-en-ciel auquel la femme demande la fécondité. C'est un morceau de bois taillé en arc de cercle. Les couleurs de l'arc-en-ciel y sont représentées par des lignes transversales noires, rouges et blanches faites avec du charbon, du bois rouge et de l'argile. Il est fixé en terre à l'entrée de la case, et, à côté, est creusé un petit bassin où l'on dépose un poisson vivant le jour de l'érection du fétiche.

Le sacrifice est offert au pied de l'*Evingi*; la victime ordinaire est une poule, et les rites sont les mêmes que ceux du culte du *Duku*.

L'arc-en-ciel a son gîte dans les sources, certains arbres creux, principalement les *sérabis*, et les termitières, d'où il sort pour se montrer dans le ciel. Lorsqu'il y est dérangé par quelque intrus, il le suce comme une pieuvre, ou lui lance des traits invisibles qui lui occasionnent des maux de jambes et des rhumatismes, et le frappent d'albinisme partiel ou total.

Yasé-gbanga. — *Yasé-gbanga* est un des rares fétiches auxquels le Banda essaye de donner une forme humaine. Il est du sexe féminin et ne mesure pas plus de 10 à 15 cm. Les femmes l'invoquent afin d'avoir des enfants ou d'enfanter sans danger. Les polygames entourés de nombreuses femmes sont généralement en possession de ce fétiche.

On lui offre des poules: le foie est appliqué sur la bouche du fétiche, et le reste est mangé par la femme pour laquelle est offert le sacrifice.

Le polygame lui fait aussi des offrandes de bière: plongeant le doigt dans la boisson, il en verse une goutte dans la bouche de *yaségbanga* et dans celle de chacune de ses femmes.

2° Le Fétiche de la Guerre.

Gbèngé le fétiche de la guerre est le plus important. C'est un morceau de bois taillé garni d'ossements humains. La garde en est confiée au chef de guerre, qui est chargé de concilier ses faveurs aux guerriers.

En temps de paix, les victimes offertes au *Gbèngé* sont ou des animaux domestiques ou des êtres humains, coupables d'adultère ou d'un autre grave délit. Dans le sacrifice humain, la victime est écartelée, et, avant qu'elle ne soit morte, elle est dépecée avec férocité par le chef et ses satellites. Le foie et le cœur sont offerts au fétiche et le cadavre est mangé par les guerriers. Cette répartition de la victime entre le Génie auquel le sacrifice est offert et ceux pour lesquels on l'offre est essentielle; c'est ce qui fait que les scènes d'anthropophagie vont généralement de pair avec les sacrifices humains.

Quelquefois, la victime est simplement empalée vivante et exposée jusqu'à complète décomposition à l'entrée de la case où est déposé le fétiche.

En temps de guerre, des poules, des chiens et des cabris sont immolés le jour du départ de la colonne; mais, au cours des hostilités, ce sont ordinairement des prisonniers qui sont les victimes des sacrifices offerts pour le succès des armes.

Après la victoire, une hécatombe de prisonniers est faite en action de grâces au *Gbèngé*. Les cœurs et les foies sont réservés au fétiche, les têtes sont exposées sur de longues perches et les cadavres mangés par les vainqueurs.

La guerre a toujours été en grand honneur chez les Bandas. Si elle a été parfois un moyen nécessaire pour régler les différends entre tribus, elle n'a été que trop souvent une excellente occasion pour se procurer, au détriment des plus faibles, des femmes et des esclaves, les deux principaux facteurs de la richesse.

Au jour de la déclaration de guerre, tous les hommes valides sont convoqués par une sonnerie de cloches sans battants réservées à cet usage et auxquelles on offre une parcelle du foie des victimes immolées au *Gbèngé*. Les femmes et les enfants sont groupés dans des campements confiés à une garde désignée par le chef.

Les armes du guerrier se composent de deux ou trois sagaies dont le fer est logé dans un fourreau en peau de sanglier, et d'autant de couteaux de jet assemblés à l'intérieur du bouclier. Ce bouclier, en vannerie serrée, mesure environ 1 m 20 de haut et 0 m 40 de large. Il est de forme elliptique souvent très allongée, et bombé au centre; une poignée en bois léger fixée à l'intérieur en rend le maniement facile. Le guerrier porte encore suspendus à l'épaule gauche un arc, et un carquois garni de flèches.

Certains possèdent un talisman qui les rend invulnérables. Ils le conservent au fond de leur case dans une marmite soigneusement couverte. Il suffirait qu'une femme soulevât le couvercle du récipient, ou qu'une mouche se posât sur le contenu pour lui enlever son pouvoir magique.

Les morts de l'ennemi servent à nourrir les combattants. Souvent les prisonniers mâles sont impitoyablement massacrés dans le même but. Les femmes et les enfants sont réduits en esclavage.

Gbèngé. — En beaucoup d'endroits, les Bandas riches ou influents possèdent près de leur case un fétiche qu'ils désignent également sous le nom de *Gbèngé*. C'est un bois de la grosseur du mollet, long d'un mètre environ. Il entretient en eux la force guerrière.

Devant le fétiche est placée une grande pierre plate sur laquelle sont immolés des femmes et des esclaves. On tranche la gorge de la victime sur cette pierre sacrée, puis on soulève le corps pantelant pour permettre au sang encore chaud de couler sur le *Gbèngé*.

La première femme du détenteur du fétiche a le pouvoir de gracier les victimes; elle manifeste sa volonté en posant le manche de sa pioche sur le cou du condamné.

3° Les Fétiches de la Chasse et de la Pêche.

Damba. — *Damba* est le fétiche de la chasse par le moyen du feu. C'est un bouquet d'herbes sèches, fixé au bout d'une perche et couronné d'une gerbe d'épis de mil. Parfois, c'est un bois grossier à forme humaine.

On l'invoque à l'occasion du premier feu de brousse de l'année. On lui offre un chien en lui demandant de rendre les chasses fructueuses. La tête de la victime est exposée à la lisière des réserves de chasse et le corps mangé par les chasseurs.

Chaque année, pendant la saison sèche, le feu parcourt tout le pays, incendiant les hautes herbes des savanes, repaires de tous les animaux. Ces feux de brousse, comme on les appelle, sont l'occasion de chasses fameuses et c'est pourquoi ils ont leur fétiche spécial.

Lorsque les herbes commencent à se dessécher, on plante tout autour des savanes des bouquets imités du *Damba* pour y retenir le gibier. Quand les herbes sont complètement desséchées, le détenteur du fétiche fixe la date de l'incendie charge quelques jeunes gens de recueillir des excréments d'animaux dans les plaines à brûler et convoque tous les chasseurs pour invoquer *Damba*. On allume un grand bûcher devant le fétiche exposé au milieu du village, et le sorcier lui adresse cette prière: «*Damba*, que tous les animaux: éléphants, buffles, antilopes, gibier de toutes sortes dont voici les excréments meurent tous demain.» Les chasseurs répètent la supplication et acclament longuement le fétiche.

Ils construisent ensuite une hutte dans laquelle ils enferment un enfant qui devra observer un jeûne absolu et dormir toute la nuit et le jour suivant, afin que le feu surprenne le gibier dans son sommeil.

La nuit qui précède l'incendie, les relations conjugales sont interdites aux chasseurs; ils couchent dehors et sans feu, s'abstiennent de poisson, et ne se lavent pas. La violation d'un de ces tabous rendrait la chasse infructueuse.

Le lendemain de bon matin, *Damba*, entouré des excréments recueillis la veille, est promené autour des savanes qui tout à l'heure seront incendiées, et, l'un des chasseurs l'accompagne en sifflant dans une corne: «Au nom de *Damba*, que tous les animaux dont voici les excréments meurent aujourd'hui!»

Vers midi, la plaine est entourée de gens venus de toutes parts, les villages restant vides d'habitants. Sans plus tarder, les hommes occupent leur place, armés de sagaies et d'énormes coutelas; les femmes et les enfants sont à l'arrière avec leur pioche pour aller chercher les rats et les serpents dans leur trou.

Les hommes se ceignent les reins d'une liane de *bimvro* et y suspendent une feuille d'*ondo*; les femmes ne doivent se couvrir que de feuilles du même arbre.

Au signal du féticheur, le feu est mis de tous côtés en même temps. Bientôt, on n'entend plus que les crépitations de la brousse incendiée; on ne voit plus qu'un immense cercle de flammes qui s'avancent, grondant comme un tonnerre une fumée opaque qui s'élève et forme des tourbillons. Les chasseurs se précipitent en rangs serrés, la sagaie à la main, guettant la bête affolée qui va franchir la ligne de feu, et, dès qu'un buffle, une antilope, un sanglier tombe sous les coups, tous s'y ruent pour prendre part à la curée. Heureux le chasseur qui sort indemne de cette mêlée! Celui-ci porte une plaie à la main, celui-là une balafre à la figure, mais personne ne s'en plaint; ce sont là incon-

vénients de toutes les chasses au feu, allègrement compensés par le butin qu'on en retire.

Une parcelle d'excrément de tout gibier abattu est portée au féticheur et enfouie près de la hutte érigée à *Damba*; queues et cornes sont déposés sur la toiture, et l'arrière-train d'un des animaux est offert au fétiche afin de se concilier ses faveurs pour les chasses suivantes. Les chasseurs se partagent les gros os et les exposent sur leur *moko* où les Mânes pourront les contempler.

La patte droite de devant de tous les animaux tués dans une réserve de chasse revient de droit au propriétaire de cette réserve.

Moko. — On désigne sous le nom de *moko* un bois à plusieurs ramifications dressé aux abords de la case. C'est l'arbre trophée sur lequel le chasseur expose les crânes des animaux qu'il tue, afin d'avoir des chasses fructueuses.

Zabèlza. — Le *zabèlza* est un récipient en paille, renflé au milieu avec une étroite ouverture sur le côté. Il reste fixé sur une perche et on y offre le foie et les os du gibier pour obtenir de bonnes chasses.

Mbélénjogu. — Le *mbélénjogu* est une sorte d'entonnoir dans lequel on dépose les arêtes des poissons en demandant aux Esprits que le poisson fuie les nasses des autres pêcheurs ou que ceux-ci soient poursuivis d'une soif intense chaque fois qu'ils se rendront sur le lieu de pêche.

Mbovo. — Le *mbovo* est un petit panier dans lequel sont placées également des arêtes de poisson. On dépose des offrandes dans un bassin creusé à proximité en demandant aux Esprits qu'on soit seul à prendre le poisson de la rivière.

4^o Le Fétiche des cultures.

Gbandé. — Le *Gbandé* consiste en deux fourches de 50 *cm* fixées en terre sur lesquelles sont placées deux baguettes en travers. Cette installation fétichiste se trouve à proximité du grenier à mil; elle est destinée à préserver le sorgho encore vert que pourrait faire sécher le passage des voyageurs dans la plantation en temps prohibé. On lui offre des œufs pour que la récolte soit d'un bon rendement.

Les relations conjugales sont interdites au moment des semailles et de la récolte du mil; en cas de violation de ce tabou, le *Gbandé* punit les coupables en leur envoyant une maladie. On peut cependant prévenir le mal en immolant une poule au fétiche: le foie lui est offert, le mari mange la tête, et le reste revient à la femme.

5^o Les Fétiches guérisseurs.

Tifya. — *Tifya* est le fétiche invoqué par les femmes dans les maladies propres à leur sexe. Il est fait de plusieurs petits bois fixés en terre et protégés par un rideau de paille. Parfois, il revêt la forme d'une voûte fermée par derrière; à côté, se trouve un petit bassin renfermant un poisson vivant.

Ce fétiche est érigé à l'entrée de la case de la malade où on lui offre un poussin femelle auquel on défonce la partie inférieure du thorax. On fait dégoutter le sang de la victime sur le fétiche et sur la poitrine de la malade, qui doit aussi en boire une goutte. La tête est enfilée sur une perche au bord de l'eau.

Čingowu. — *Čingowu* est un bois de la grosseur du poignet et long de 30 *cm* environ. L'écorce de l'extrémité est rabattue sur quelques centimètres, et on y adjoint un collier de perles. On l'invoque dans de nombreuses maladies. Il est fiché en terre près du sentier aboutissant au village, et on lui offre du mil ou du manioc sur un tesson de marmite.

Njago. — *Njago* est un fétiche rare. C'est un assemblage d'ossements d'enfants jumeaux que le sorcier s'est procurés après la corruption des cadavres. Il s'en sert pour guérir les maladies infantiles.

6^o Les Fétiches vengeurs.

Kudu. — Le *kudu* est formé de trois bâtons d'environ 30 *cm*, fixés en terre en forme de triangle et inclinés vers le centre où est creusé un trou recouvert d'un tesson de marmite.

Le féticheur s'en sert pour jeter des sorts sur les hommes ou les animaux. Pour cela, il dépose dans le trou quelques morceaux d'un certain qui en prononçant une formule magique, le nom de l'individu ou de l'animal qu'il vise et le mal qu'il lui souhaite. Le *kudu* se charge d'assurer la réalisation des souhaits du magicien: le malheur ne tardera pas à frapper l'homme maléficié; et bientôt l'animal visé tombera sous les coups du chasseur ou dans ses pièges.

On offre au *Kudu* de la poudre de bois rouge, quelquefois des poulets. La victime du sacrifice est assommée sur le fétiche lui-même, puis, le foie est déposé sur les trois bâtons et sur les pierres du foyer.

Gbaga. — Le *Gbaga* est un fétiche à forme humaine grossièrement taillé. Ses adeptes forment une société secrète dans laquelle on entre après une courte initiation. Dans leurs réunions où ils sont seuls admis, ils invoquent le fétiche pour nuire à leurs ennemis et pour appeler le gibier. Ils lui immolent des poules en sacrifice et lui offrent également la patte droite de tous les animaux qu'ils tuent.

Le *Gbaga* a une danse rituelle à laquelle les affiliés prennent part entièrement nus et les fesses recouvertes de cendre.

Wolokoto. — Le *Wolokoto* est un autre genre de *gbaga*, mais beaucoup plus méchant que le précédent. Celui qui l'invoque se ceint les reins et se couvre la tête d'écorce d'engé, et lance toutes sortes d'imprécations contre la personne dont il veut se venger: que *Ngakola* l'emporte, que son ventre éclate, qu'un buffle l'éventre, que la panthère l'égorge, que le serpent le pique, que *Badagi* emplisse ses intestins d'argile! La personne ainsi maléficiée sera la victime du *Wolokoto* à bref délai.

Ogu. — L'*Ogu* est l'un des fétiches les plus redoutés. C'est un bois tordu de 20 à 30 *cm*, percé à l'une des extrémités dans le sens de la longueur. Ses initiés se réunissent en un lieu consacré appelé *bada*.

On s'adresse volontiers à *Ogu* pour se débarrasser d'un adversaire. Le sorcier fait en sorte de s'emparer de quelques cheveux de l'individu; il les introduit dans le trou du fétiche en y sifflant une formule imprécatoire, bouche ensuite l'ouverture et laisse à *Ogu* le soin d'exécuter le maléfice.

On a aussi recours à ce fétiche pour obtenir la guérison de certains maux. La poule qui lui est offerte a le cou tordu, puis on la flambe afin qu'elle ait

un fumet plus prononcé. Tous les membres de la famille assistent au sacrifice et se signent le front et l'ongle du pouce droit avec le foie de la victime.

Wamba. — Le *Wamba* est un bois droit taillé d'environ 30 cm, percé à une extrémité et très aminci à l'autre. Ses adeptes forment une confrérie et se réunissent pour lui offrir des sacrifices et exécuter une danse rituelle accompagnée par des joueurs de flûtes.

Le Génie représenté par ce fétiche a une réputation de voleur, et cause fréquemment des maladies. Ses victimes lui offrent des poules par l'intermédiaire du sorcier, lequel prononce des formules magiques sur eux en les frappant avec une plante herbacée appelée *Kopya*.

Čimanju. — *Čimanju* est un bois de 20 cm qui a ses initiés comme *Ogu* et *Wamba*. On entre dans la société pour obtenir du fétiche le pouvoir de nuire. Ses affiliés jettent des sorts, envoient des maladies et quelquefois la mort par des formules imprécatoires et des pratiques magiques propres à *Čimanju*.

Embyé. — On désigne sous le nom d'*Embyé* un certain nombre de fétiches de moindre importance, destinés à lancer des maléfices. Ils sont percés à l'une des extrémités, et c'est dans le trou qui y est pratiqué que le magicien siffle ses imprécations: qu'un tel meure! que la chance l'abandonne à la chasse! que ses plantations soient détruites! etc. Le maléfice lancé, on bouche soigneusement le trou du fétiche avec des feuilles de *bongo*.

Akya. — Les *Akya* sont des bâtonnets liés ensemble que l'on rencontre fréquemment aux abords des villages où il y a des malades.

Lorsque la consultation laisse planer un doute sur la cause du mal, on constitue ce faisceau de brindilles que l'on place en travers du sentier, en demandant aux Esprits que, si l'auteur du mal vient à passer sur elles, il contracte lui-même la maladie qu'il a causée à son prochain.

On place aussi de ces petits paquets de bois dans les plantations de haricots, afin que les gousses portent autant de grains qu'il y a de bois liés ensemble.

7^o Lieux Fétiches.

Par lieux fétiches nous entendons ceux qui sont hantés par des Esprits. Les principaux sont: les *bada*, les sentiers, les rives des cours d'eau et certaines plantations.

Le *bada* est un lieu où se réunissent les personnes initiées au culte d'un Génie déterminé. Il est situé en dehors des villages et entouré de branchages destinés à préserver les fidèles des regards indiscrets, il ne renferme que le foyer et la marmite réservés aux sacrifices. Les initiés y procèdent à leurs cérémonies occultes, offrent leurs sacrifices, à l'Esprit auquel ils sont consacrés. Il n'est ouvert qu'aux seuls adeptes, et il y aurait danger pour tout profane à s'y aventurer.

Les sentiers avoisinant les villages sont hantés par les Mânes et par d'autres Esprits. On y dépose en guise d'offrandes, la tête de certains animaux immolés, des baguettes magiques, des coques de pois et d'arachides afin que les graines lèvent bien; l'écorce pilée qui a servi à tuer les poux afin que la vermine

ne revienne plus; un peu de cendre de plantes à sel afin que le passant n'en emporte pas la saveur; de la paille tressée afin de conjurer un mal qui s'annonce.

Les abords des sources et les rives des cours d'eau sont les lieux favoris de l'arc-en-ciel et des Esprits des eaux; on leur y fait diverses offrandes.

Certaines plantations, surtout celles de sorgho, sont hantées par une catégorie d'Esprits que les Langbwassés appellent *Songolo*. Le soir, ils y prennent bruyamment leurs ébats et sont un danger pour les passants.

8^o Les Amulettes.

«L'amulette ou grigri désigne surtout un petit objet que l'on porte sur soi, et, qui, par une vertu secrète, mystérieuse, immanente et inconsciente, est censé préserver des maladies, des malheurs, des accidents, des maléfices, ou procurer du bonheur en voyage, à la guerre, à la chasse, la pêche, en ménage, etc.¹⁴.»

Les amulettes bandas revêtent toutes les formes. Elles sont surtout empruntées aux règnes animal et végétal, et portées au cou, à la ceinture, aux poignets, aux pieds, sur la partie malade, quelquefois dans les trous pratiqués aux lèvres et aux oreilles.

Beaucoup de grigris consistent en reliques d'animaux ou restes de victimes offertes aux Esprits et aux Génies: osselets divers, bouts de queue ou d'oreille de chèvre ou de chien, pattes et becs d'oiseaux, extrémités d'ailles, plumes. Le port de ce genre d'amulettes s'explique par la même raison que le sacrifice lui-même.

La carapace de petite tortue préserve l'enfant des maladies de poitrine; l'os du même reptile lui délie les jambes et le fait marcher de bonne heure; la coquille de limnée le délivre de la morve. Les cauris protègent les femmes enceintes contre les agissements de l'Esprit des eaux, arrêtent les pleurs des enfants, coupent la diarrhée. Le bec du martin-pêcheur ainsi qu'une parcelle de crâne de singe fait disparaître le mal de tête. Les griffes d'iguane guérissent du rhume. La dent d'aulacode arrête les vomissements.

Les amulettes empruntées au règne végétal sont de trois sortes: bois, feuilles ou fruits.

L'amulette en bois la plus commune est le *miya*. La vertu de ce grigri varie suivant l'arbre ou l'arbuste sur lequel vit le gui dont il est fait: il conserve la santé, procure la richesse, favorise la chasse ou la pêche, fait éviter les mauvaises rencontres, assure la nourriture au voyageur. Le *bézé* rend favorable la personne aimée; le *ganga* préserve de la variole; l'*ogoro* rend bienveillant l'Esprit tutélaire; la racine fusiforme de *gboku voungba* garantit la justesse du tir.

Quant aux feuilles l'*évéré* fait éviter la rencontre des fauves; le *bagra* préserve de la foudre, le *kavéré* protège contre les caïmans, l'*engé* attire les faveurs, le *lingé* communique l'amour, l'*impérata* guérit le mal de tête et coupe la diarrhée, le *turula* accélère le travail des plantations, le *céka* rend

¹⁴ Mgr. LE ROY: La Religion des Primitifs.

vigoureux l'enfant privé du lait de sa mère, le *ngacha* arrête les vomissements. Le *dubali*, feuille d'*impérata* cordée et nouée, préserve de nombreux maux. La liane de *ku-ida* fait également disparaître le mal de tête.

Parmi les fruits utilisés comme amulettes, l'*ékéré* protège contre l'*ondro*, l'*ékéré muru* écarte la panthère, le *kotézété* fait tomber la fièvre, le fruit du borassus fait engraisser, le *nduku* préserve des reptiles, l'*ondo* attire les faveurs.

Le *kpondoro* est un lien d'étoffe que les mamans passent au cou, aux poignets et aux pieds du nouveau-né pour lui renforcer la colonne vertébrale et les membres.

L'*èmbwé*, plaquette de cuivre rouge recourbée, préserve l'enfant de la diarrhée. Le *dégé*, anneau de fer forgé, écarte les maladies infantiles.

Il y a lieu aussi de signaler les anneaux magiques qui se portent parfois aux poignets et aux pieds.

Les amulettes sont portées surtout pour leur vertu préservatrice, sans qu'elles soient l'objet d'aucun culte spécial. On honore cependant de quelques offrandes l'*èmbwé*, le *kolo*, le *dégué* et l'*ogoro*.

Certaines amulettes, celles en métal notamment, comme le *dégué* et l'*èmbwé*, se transmettent dans les familles pendant de longues générations.

90 Les oracles.

Le Banda a fréquemment recours aux oracles, surtout à l'occasion des maladies et de la mort. Il consulte des animaux et des objets.

La *mbélé*, grosse araignée noire qui vit dans la terre, fait l'objet de nombreuses consultations. On dispose quatre bouts de paille en croix autour de son trou, désignons-les par les chiffres 1, 2, 3, 4, puis on formule les conjonctures: si la maladie vient d'*Ogu*, que l'araignée entraîne la paille 1; si *Wamba* en est la cause, qu'elle prenne la paille 2 et ainsi de suite. Le lendemain, on se rend compte de ce qui s'est passé et l'on conclut à la cause du mal d'après la paille emportée.

On consulte les rats de la même façon en disposant des morceaux de manioc à l'entrée de leur trou.

Le devin interroge aussi très souvent la petite mante grise dite *zunga*. «Si ce sont les Mânes qui sont cause de la maladie, dit-il, que je rencontre une mante mâle et une mante femelle»; et il se met à la recherche de l'insecte. Le sexe du premier qu'il aperçoit rend l'oracle. Le lézard *konjoworo* est consulté de la même façon.

Le termite, particulièrement vorace et destructeur, donne sa réponse en attaquant ou en respectant un bois qu'on laisse un jour entier dans la termitière.

La *ndékli* est une fourmi agressive dont la piqure est très douloureuse. On la place sur un membre, et la réponse varie selon qu'elle pique ou demeure inoffensive.

On consulte la poule en lui faisant absorber un poison appelé *samba*. Suivant qu'elle succombe ou échappe à la mort le devin y voit telle ou telle réponse.

Le *kadangba* est l'objet que le Banda consulte le plus souvent. Ce sont deux bois polis, larges de deux doigts. De la main gauche, on maintient l'un dont la surface lisse est bien humectée, et l'on fait glisser l'autre sur la partie déclive du premier. Après quelques instants, le glissement s'arrête ou continue augurant ainsi dans un sens ou dans l'autre.

Si l'on presse les deux extrémités d'un œuf enveloppé dans un peu d'herbe, il résiste ou il se brise sous la pression, et l'on augure en conséquence.

Une coquille de palourde posée sur l'eau coule ou surnage; la façon dont elle se comporte rend l'oracle.

Certains se servent d'un panier à petites mailles dans lequel ils versent du mil; selon que les grains passent au travers ou non, ils tirent telle ou telle conclusion.

Signalons encore la consultation du vulgaire bâton à bouillie avec lequel la ménagère brasse son manioc. On en fait une cible qu'on essaie d'atteindre en tirant quatre flèches. Suivant que le but est touché ou manqué, telle réponse s'impose.

Quelques devins font parfois rendre des oracles par un enfant auquel ils administrent un breuvage narcotique qui le jette dans un état convulsif rappelant l'hystérie. Avec une lucidité d'esprit extraordinaire, l'enfant répond longuement à toutes les questions qui lui sont faites et dénonce les coupables que l'on désirait connaître.

10^o Les présages.

La divination a chez les Bandas de fervents sectateurs.

Lorsqu'au début d'une promenade ou d'un voyage, l'indigène rencontre un crapaud, une courtilière, un caméléon ou un scorpion en travers du sentier, il est prévenu qu'il lui arrivera malheur s'il continue sa route. Il en va de même s'il est piqué par une fourmi *ndékli*, ou s'il butte deux fois du pied gauche.

Si l'on découvre un caméléon en préparant un nouvel emplacement de village, le lieu choisi est considéré comme mauvais et doit être abandonné.

Un rapace nocturne qui se pose sur la case, une tortue ou tout oiseau autre que l'hirondelle et la chauve-souris qui y pénètre, un serpent qui se glisse dans la toiture sont autant d'avertissements que la case est hantée.

Le chant du touraco signale au passant la présence de la panthère dans la forêt.

Le gazouillement du *kulukpu* annonce un heureux enfantement à la femme sur le point d'être mère.

L'éternuement est l'indice qu'on fait le sujet d'une conversation au village.

Dans certains cas, la bouillie de mil ou de manioc est un présage suivant qu'elle est claire ou épaisse.

La découverte d'un nid d'oiseau indicateur promet la chance au jeu.

11^o L'Ordalie.

On a recours à l'épreuve judiciaire de l'ordalie dans tous les cas de culpabilité grave non établie.

L'épreuve la plus commune consiste à faire prendre à l'accusé de l'eau dans laquelle a macéré de l'écorce de *gunda* (*erythrophloeum guineense*). L'accusé a devant lui un pilon à manioc, et, au moment d'absorber le breuvage, il prononce cette formule: «Si je suis coupable, que je meure en passant sur ce pilon.» Il prend alors le poison, et fait un pas. S'il est innocent, il le vomit et sort indemne de l'épreuve; coupable au contraire, il doit en mourir.

L'eau bouillante est également très employée. L'accusé y plonge la main, et, s'il ne porte aucune trace de brûlure, il est déclaré innocent.

Le *songo* est une euphorbe au suc très irritant. On y a surtout recours pour prouver la culpabilité ou l'innocence des personnes accusées d'adultère. On leur injecte dans l'œil une goutte du latex; si elles sont innocentes, l'œil demeure intact, si elles sont coupables, le poison leur ronge la rétine et souvent leur fait perdre la vue.

On emploie aussi la sève de *latcha* ou le jus de piment en procédant comme avec l'euphorbe.

L'épreuve par le serment n'existe pas; mais il n'est pas rare de voir un accusé jurer de son innocence en s'humectant de salive le bout de l'index avec lequel il frotte ensuite la terre. Cela signifie: si je suis coupable, que je meure ici même, et qu'on m'enfouisse en cette terre.

12° Les tabous.

La loi des tabous frappe certains produits, certains actes, certaines choses, certains lieux, et toute infraction entraîne un châtement: dommage, maladie, mort, à moins qu'on ait satisfait à temps par quelque offrande ou sacrifice.

Cette loi atteint rarement la collectivité, mais plutôt telle catégorie de personnes dans telle circonstance.

Nous avons déjà signalé plusieurs tabous au cours de cette étude; en parlant de la faune, nous étudierons plus spécialement ceux qui se rapportent au règne animal, et ils sont nombreux; nous ne ferons ici qu'en consigner un certain nombre d'origine différente.

Il est interdit aux époux: de cohabiter le jour où ils entreprennent les plantations de la saison, celui où ils offrent les prémices aux Mânes ancestraux, aussi longtemps que les semences de mil et de maïs ne sont pas sortis de terre, les cinq jours pendant lesquels fermente la bière faite avec les derniers épis du grenier. La violation de la loi rendrait les plantations improductives.

Il est défendu: aux parents, de préparer avant la naissance de leur enfant l'huile et le bois rouge qui serviront à la toilette du nouveau-né, car ils provoqueraient un accouchement prématuré; de corriger leurs enfants avec une baguette de *bagra*, de leur lancer un tison ou une tige d'*impérata*, car ils les feraient maigrir; de manger du poisson au moment de la circoncision des enfants;

aux mères, de manger de tout ce qui est interdit aux enfants qu'elles allaitent;

aux enfants, de pleurer leur mère défunte, car elle viendrait les prendre; de raconter des contes le jour; de s'amuser avec la pioche de leur mère; de toucher à la besace de leur père;

aux femmes, de travailler avec une pioche ayant un manche en gui; de fréquenter les plantations pendant la période menstruelle et la grossesse, car les plantes sècheiraient; de manger les premiers *koso* récoltés, car les autres se gâteraient;

aux chasseurs, de manger le gibier qu'ils tuent, car ils n'en prendraient plus d'autre;

aux forgerons, de battre le fer les trois jours qui suivent la naissance de leurs enfants, car ils les tueraient;

aux gardiens de plantations, de manger du poisson pendant leur garde; aux laboureurs, de se baigner pendant la récolte de leur mil;

aux voyageurs, de traverser les plantations de mil la nuit, car ils feraient sécher la plante; de passer à proximité d'un champ au moment où l'on sème, car les graines seraient déterrées par les insectes et les bêtes. Cependant, s'ils s'y arrêtent un instant pour mettre quelques grains en terre avec le propriétaire, l'interdit est levé.

Il est interdit aux sacrificateurs, de manger la victime enfin qu'ils offrent, car le sacrifice demeurerait inefficace;

et aux profanes, de toucher la marmite dans laquelle sont cuites les victimes de certains sacrifices.

La parole elle-même est taboue en plusieurs circonstances. C'est ainsi qu'il ne faut pas dire à quelqu'un qu'on a rêvé de lui: on le lui signifie en lui lançant un morceau de charbon; d'annoncer à une mère la mort de son fils: on le lui fait savoir en lui jetant un fruit d'*ondo*. Il est encore interdit de parler à haute voix en récoltant le sésame et les *koso*.

Quelle cause a dicté ce système de tabous? La seule réponse du Banda à cette question est celle-ci: «C'est une loi de nos pères.» On pourrait croire que la morale utilitaire des vieux, affranchis eux de tout tabou, a inspiré nombre de ces interdits; d'autres sans doute s'expliquent par le fait qu'ils servent les intérêts familiaux ou sociaux; mais, pour beaucoup, il est impossible de fournir la moindre explication.

(A suivre.)



Die Religion der *Nad'a*. (West-Flores, Kleine Sunda-Inseln.)

Von P. P. ARNDT, S. V. D., Flores, Niederl.-Indien.

(Schluß.)

2. Gelegenheitsfeste und Gelegenheitsopfer. Hausfeste (*buku sao*).

Eine der Hauptsorgen der *Nad'a* ist, eine ordentliche Wohnung zu besitzen. Denn in einer Höhe von über 1000 *m*, in der die meisten Angehörigen des Stammes wohnen, ist das Wetter oft rauh und unangenehm und ein dichtes und warmes Heim daher sehr erwünscht. Der Hausbau ist infolgedessen auch mit einer großen Anzahl von religiösen Gebräuchen und Opfern umgeben, deren Darstellung hier auch an erster Stelle folgt.

Wie bei allen wichtigen Entscheidungen wird zuerst die Bambusstäbchen-divination vorgenommen. (Einige Proben dieser Divination folgen unter Divination und Zauberei.) Nachdem damit der rechte Platz für das Haus erfragt ist, folgt das unausbleibliche Schweinschlachten für ein Opfer, um die rechten Maße für dasselbe zu finden, festzulegen und zu weihen (*basa kolo*). Gemessen wird mit ausgespannten Armen = ein *depa*, und mit bestimmten festliegenden Teilen dieses Maßes, von denen die einen gut sind und daher für die Maße des Hauses benutzt, andere schlecht und daher gemieden werden. So ist ein *depa* ein gutes Maß; das Haus wird bis zu drei *depa* lang gebaut. Ein *depa* + ein Fingerglied ist nicht gut, ein *depa* + zwei Fingerglieder ist gut; drei nicht, bis zum Handteller gut usw. Darnach müssen dann die Bretter und Balken des Hauses zugehackt werden.

Ist das Maß festgelegt, folgt das Opfer mit folgendem Gebet:

Kəna ine-ema, tede nee kədi, xala nee baña, tede vi dzoge lizu, xala vi gavu avu; miu vi yao noo mue-mue, vi vu'a noo mēno-mēno; ulu vi mae mu, kasa vi mae bana; tu vaj fe'o folo, idi vaj lēni Dzava, vi bo voso-voso, gazi vi si b'ila isi uvi, mēsa noo kapa-kapa, vi lova mo'e oge moke; miu vi vo nee folo toro nee sina mite, vo nee vesi pēni, vesi vi bi, loka vi lova; pēni manu, vi mae nore nii, vesi nana vi mae logo dēgo; miu vi nadzi nee sēpu, solo nee laza, kami vi roke dēga miu xiu miu; kami laa vi mae saga, page vi mae sire; ata vivi ga zee, kau ba visi da vivi, lēma ga lekō, kau ba sari da lēma! Rase papa pale!

„Esset, Vater und Mutter (Anrufung zahlreicher Vorfahren), umzäunet eure Kinder, umheget eure Nachkommenschaft! Der Zaun möge bis zum Himmel reichen, die Hecke tief in den Boden wachsen! Nehmet uns in eure Arme, dann sind wir sicher; drückt uns an eure Brust, dann sind wir geborgen; dann soll der Kopf uns nicht mehr schmerzen, die Seiten nicht von Fieber brennen. Bringet *Kemiri*-Öl (heilkraftige Medizin) aus der Manggerai,

schaffet herbei Öl von Java! Mögen die Kinder sich mehren, mögen sie dick werden wie Jamsknollen; mögen sie zunehmen in großer Zahl, zahlreich werden wie die Sprossen der Weinpalme! Verleihet uns rotes Gold aus der Manggerai, dunkles Gold aus China (von anderen als Reissorten erklärt)! Segnet unsere Tier- und Geflügelzucht, damit das Geflügel gedeihe, die Schweine sich mehren, die Hühner nicht die Zahnseuche (?) und die Schweine die Rückenseuche bekommen! Helfet uns die Schulden einfordern! Gehet deshalb mit uns auf den Weg! Dann wollen wir eurer gedenken, euch treu bleiben. Laßt uns keine Abwege gehen (in moralischer und zeitlicher, materieller Hinsicht)! Bewahret uns vor Irrwegen! Menschen, deren Zunge krumm und spitz ist, uns Übles nachredet, denen spaltet die Zunge, deren Lippen über uns unrecht reden, denen zerreißt sie! Verderben dem Widersacher!“

Nach diesem Opfer begeben sich die Werkleute in den Wald, um das nötige Holz zu fällen. Bevor sie jedoch an die Arbeit gehen, wird draußen im Busch erst noch ein Huhn geschlachtet, um mit dessen Blute die Schneide der Beile und Hackmesser zu bestreichen und sie so für das Holzfällen zu weihen (*basa mata tēka*). Das Opfergebet hierbei lautet wie oben.

Sind die nötigen Stämme gefällt, wird ein Schwein geschlachtet, eine Kokosnuß gespalten, um, wie es heißt, die Baumstümpfe zuzudecken. Die beiden Hälften der Kokoschalen werden nämlich auf zwei der Baumstümpfe gelegt, damit alle von den Arbeitern stehen gelassenen Stümpfe nicht nachwachsen und ihnen Unglück bringen, was wieder mit dem Animismus zusammenhängen dürfte. Das bei dieser Gelegenheit entrichtete Opfer wird mit demselben Gebet begleitet wie oben. Sind die Stämme gespalten und hinreichend bearbeitet, wird ein Huhn geopfert, um die Richtschnur für das Bretterschneiden mit dessen Blute zu bestreichen und zu weihen.

Nach dieser Arbeit werden die Bretter nach Hause gebracht und dort ein Schwein geschlachtet, „*vi lēni kasa*, um die Seiten und die Schultern (der Werkleute) für die weitere Arbeit zu ölen“. Nun geht es ans Glätten, Zusammensetzen und Verzieren der Bretter mit Schnitzwerk. Von jetzt ab gibt jedes Haus der Verwandtschaft des Bauherrn den Arbeitern abwechselnd die Kost, was bisher dieser allein getan hat. Ist dann diese Arbeit getan, wird eine Opferschale aus Kokos gefertigt und zusammen mit einem Opferkörbchen mit Reis und Betel auf den Arbeitsplatz gebracht und dort geopfert. Die Opfergebete sind beim Hausbau immer dieselben wie das bereits angegebene; die Opfer aber werden im bisherigen Wohnhause des Erbauers gehalten.

Jetzt erst werden die Pfähle, die als Träger des Hauses dienen, gefällt, dem wieder ein Schweinschlachten zur Stärkung der Arbeiter für das schwere Werk vorausgeht, in Verbindung mit einem Opfer. Ein Schwein wird auch in den Wald mitgenommen, um daselbst wieder zu opfern und zu essen. Wenn die Leute mit den Balken unterwegs sind, geht ihnen der Erbauer mit einem Schwein entgegen, um ihnen unterwegs schon den Hunger zu stillen und zu opfern.

Liegen die Pfähle im Kampong, wird ein Schwein geschlachtet zum Empfange der Seelen (*n̄aru*), welche die Bäume bewohnt haben und nun mit

den Pfählen in die Stadt einziehen. Opfer! Die Leute führen verschiedene Arten von Tänzen auf.

Nach den Tänzen wird ein Huhn geschlachtet und geopfert. Mit dessen Blute werden die Stellen bestrichen und eingeweiht, an denen die Pfähle zu stehen kommen (*goro n̄ia*), um überhaupt den ganzen Platz für den Hausbau geeignet zu machen. Wenn die Pfähle stehen, wird des Abends ein Schwein geschlachtet und geopfert (*ka da kage l̄ke* oder *mula l̄ke*) und die Pfähle mit dem Opferblut bestrichen.

Alles andere verläuft ungefähr in der gleichen Weise wie die Feierlichkeiten nach der Errichtung der *b'aga*. Am Schlußfest (*buku sao, ka meze, paḷ d'eia*) wird am ersten Tage ein Schwein geschlachtet und Reis gekocht und in der *b'aga* geopfert. Hier wird auch Kokosnuß hinzugefügt und dieselbe in Halbmondform aus der Schale geschnitten. Am zweiten Tage ist Kerbauenschlachten; Opfer am *lesa xui*.

Herstellung von goldenen Ketten.

Für die Reichen bildet der Familienschatz mit seinen Schmucksachen, besonders den langen, goldenen Ketten, einen Gegenstand des Stolzes und der Fürsorge. Die im Familienschatze sich befindlichen Kleinodien tragen alle den Namen eines Vorfahren, dessen Andenken sie auch geweiht sind. Bei der Herstellung derselben werden deshalb wieder große Feierlichkeiten veranstaltet, mit denen allerlei Kulthandlungen verbunden sind, die jetzt kurz beschrieben werden sollen.

Zuerst muß ein Kerbau geschlachtet werden, um die zum Schmelzen erforderliche Holzkohle recht zu brennen und den Schmelztiegel gut zu heizen. Zu dem dabei dargebrachten Opfer wird gebetet:

K̄ena ine-ema, ka maki dia nee xui dia, le pe:u le palo, vi page go:a vi laa n̄etu, vi me:sa kapa vi d̄adi no:e. Go toko vi bo molo go tara vi se:du kapa. Mali go polo go bapu da mebu da b'e:ma, le segu re:u, teb'a dada; vai da bulo, lima be:no pe:la!

„Da, Vater und Mutter, esset diesen Reis und dieses Fleisch! Führt und leitet uns, damit wir den rechten Weg gehen, den geraden Weg wandeln! Laßt unsere Kinder zahlreich werden! Laßt die Kette gut gelingen, ihre Glieder recht viele werden! Wenn der *polo* uns zürnt oder gegen uns murr̄t, dann entfernet ihn von uns, treibet ihn weit von hier!“

Nun wird durch die Bambusstäbchendivination ermittelt, wem die Kette geweiht und wessen Namen sie tragen soll. Darauf wird ein Huhn geschlachtet und geopfert und mit seinem Blute das Gold bestrichen, das zur Anfertigung der Kette verwendet werden soll.

Wieder muß ein Kerbau sein Leben lassen zu einem Opfer für das richtige Abwägen des Goldes. Das abgewogene Gold wird in das Opferkörbchen, das im Hause auch zum Andenken an die Verstorbenen aufbewahrt wird (*vati kobo*), gelegt und die gewöhnlichen Opferteile von einem geschlachteten Hahn, ungekochter Reis und ein halbmondförmiges Stück Kokosnußkern, *sirih-pinang* und Kalk hinzugefügt. So wird das Ganze dem Goldschmied übergeben, der darauf seine Arbeit beginnt.

Solange er daran arbeitet, bringen die Familienangehörigen abwechselnd jeden Tag ein Schwein und ungekochten Reis zur Schmiede oder zum Hause des Sippenältesten, wo jedesmal geopfert und gegessen wird. Gebet wie oben.

Ist die Kette fertig, wird beim Schmied ein Kerbau geschlachtet und geopfert, um den Schmelztiegel zu kühlen und den Bambuspfehl auszureißen, der zum Drahtziehen gebraucht worden ist. Das Opfergebet enthält die immer wiederkehrenden Bitten.

Nach Opfer und Essen beim Schmied kehrt man nach Hause zurück; die fertige Kette wird unter Gong- und Trommelwirbel dorthin geleitet und von Tausenden dahin begleitet. Im Kampong wird die Kette allen zum Anstaunen gezeigt und ihr Name bekanntgemacht. Darauf werden auch die anderen Ketten der Sippe herbeigeholt und umgehängt, um sie während der folgenden Tänze zu tragen. Es werden wieder eine große Zahl von Kerbauen geschlachtet, um die Zuschauer zu bewirten und das übliche Opfer zu bringen. Nach dem Essen kehren die Fremden nach Hause. Die goldenen Ketten werden zusammengerollt, in einen Topf gelegt und dieser in die Schatzkiste gestellt.

Das Friedensfest *vuga nusu*.

Wenn in einem Kriege im ersten Waffengange eine Anzahl Feinde getötet worden sind, werden Kerbauen geschlachtet und geopfert, um die Stadt zu umzäunen, sie mit einem Walle zu umgeben, wie der Ausdruck lautet, d. h. sie vor der Gewalt des Feindes mit Hilfe der Verstorbenen zu schützen. Am Abend des Opferfestes wird ein *Nusu*-Bäumchen, das ist ein Bäumchen mit gestreiften Blättern, das sonst an Feldraine gepflanzt wird, im Kampong in die Erde gesetzt, rings um dasselbe aber so viele Steine errichtet, als bereits Feinde gefallen sind. Bäumchen und Steine werden dann mit einem viereckigen Zaune umgeben, an den eine Leiter gelehnt wird, um daran die Kriegstrommeln aufzuhängen. Wenn in den folgenden Gefechten wieder Feinde fallen, werden zu den bereits stehenden Steinen neue hinzugefügt entsprechend der Anzahl eben dieser Gefallenen. Nach Friedensschluß bleibt dieses Denkmal jahrelang stehen, bis endlich das *Vuga-nusu*-Fest, das Ausreißen des *Nusu*-Bäumchens, gefeiert wird.

Der Beschluß zur Feier geht aus vom Ältesten derjenigen Sippe, in deren Interesse der Krieg geführt worden war. Vorerst muß aber wieder die Bambusstäbchendivination vorgenommen werden, was Tage in Anspruch nimmt; währenddessen müssen alle männlichen Mitglieder der Sippe die Muschelketten (*vuli*) am Halse tragen, wie zur Zeit eines Krieges.

Nachdem die Tage der Divination vorüber sind, werden Kerbauen und ein Huhn geschlachtet. Von diesem werden der Kopf und die Leber mit einem Zweig von der Weinpalme am *Beringin*-Baum vor dem Kampong aufgehängt, um die Leute aus anderen Kampongs zu warnen, sich an diesem Tage, dem ersten des Festes, *teio rabu* genannt, in dieses Kampong zu begeben. Alle männlichen Personen des ganzen Bezirkes aber gehen dahin, um dort am ersten Tage für sich allein zu feiern. Mais zu essen, ist während der Dauer des Festes verboten. Erst am zweiten Tage strömen die Frauen und Bewohner anderer Kampongs herbei, um am Feste teilzunehmen. Nach Beendi-

TAFEL XV.



Ture n̄du; frisches Grab eines gewaltsam Gestorbenen; gegabelter *Beringin*-Ast mit Kerbauenhorn.



Eingang zur *Keka l̄la*; links und rechts davon die Zeichnungen; wohl ohne Zweifel Sonne und Mond darstellend.

TAFEL XVI.



Eingang zum Zimmer.



Galerie eines Hauses mit Trommeln, Körbchen etc.



gung der üblichen Tänze erbitten sich die Festteilnehmer vom Festveranstalter teils etwas Betel, teils einen Zweig vom *Beringin*-Baum. Die ersteren wollen sich damit den Segen zur Herstellung von Ohrringen, die anderen von Halsketten erwirken. Dann kehren alle heim.

Am folgenden Tage reißt ein Angehöriger der Sippe das *Nusu*-Bäumchen mit den Wurzeln aus, räumt alle Steine und alle sonstigen Andenken an den Krieg aus dem Kampong. Die Muschelhalzbänder, die die männlichen Sippenmitglieder getragen und Kriegsabzeichen darstellen, werden abgelegt und statt dieser ein Maiskolben ohne Körner angelegt. Nachdem sich dieselben alle auf dem großen Dorfplatze mit Lanzen von Rietgras oder dünnem Bambus, mit Schwertern von Bambuslatten, Schilden von Lontarpalmblättern und dem bereits ausgerissenen *Nusu*-Bäumchen und den ausgehobenen Steinen eingefunden haben, ziehen sie zum Hause des *mori nalu*, dessen, der den Krieg inszeniert hatte, und von hier in Prozession zu dem durch die Bambusstäbchen ermittelten Platz, um daselbst diese Kriegsgeräte fortzuwerfen. Dort angekommen, rufen sie: „*ɛlay kora ɛ, ɛlay kora ɛ!* Fort mit diesen verderblichen Dingen, fort damit!“ und werfen alles von sich. Darauf singen sie einen Klagegesang über die Geburt der Menschen (*taɣ more bole*), den ich leider nicht erhalten habe, und kehren ins Kampong zurück. Es werden Kerbaue geschlachtet, um das Loch, wo das Bäumchen und die Steine gestanden, zuschütten zu können und wieder Mais essen zu dürfen. Den Kerbau verzehren nur die Männer. Das Opfergebet enthält wieder die gewöhnlichen Bitten, denen noch folgende beigefügt werden:

... *go gami da tena ɣa moɛ xea veɛa, go gami da dzere ɣa b'ila vatu tai. Kaɣɪdi kami vaj fese Folo nee lɛni Dzava, vɛki vɛle zia lo vɛle pave! Ga vivi zee nee lɛma xala, kaɣ ba segu zeu, teb'a dada! Rase nara buu, da papa vela ɣa nee ɛmuna! Boɛ voɛ!*

„... wir stehen einander wieder gleich, wie die Schalen der Goldwaage (wir haben keine Händel mehr), wir sind so eben wie der Goldprüfstein. Bringet uns Salben aus der Manggerai und heilkräftiges Öl aus Java, damit unser Leib gesund sei und unser Aussehen wohl. Wenn Lippen uns Übles nachreden und eine Zunge von uns Böses spricht, so entferne sie von uns! Verderbet alle, die weiter Krieg miteinander führen wollen! Vernichtet sie!“

Damit ist die Feindschaft gegen den früheren Feind abgetan.

Eine etwas andere Darstellung des Festes habe ich noch aus einem anderen Teile des Gebietes erhalten, und zwar folgendermaßen: Der ehemalige Anführer im Kriege ist auch Leiter des Festes, bestimmt den Tag für die Feier desselben und nimmt die Kulthandlungen vor. Die im Kriegskostüm erschienenen Männer der Sippe nehmen ein Scheingefecht vor, in dem selbstverständlich der ehemalige Anführer Sieger bleibt. Dann zählt dieser alle seine Vorfahren mit Namen auf und rühmt sich selbst: *ɛoɪa, ɛɣbu maku, nusi b'uli, dzao tɛka' lima bɛki, da veke nala d'ano*. „O ihr gepriesenen Vorfahren, o ihr geschickten Väter, mit eigener Hand habe ich die Feinde verwundet, habe ich sie niedergestochen.“ Dann wird ein *Nusu*-Bäumchen vor den *ture lesa xuj* gepflanzt, davor ein Bambus und zu beiden Seiten je ein Stein in die Erde gesetzt (*ɪia*). Diese Zusammenstellung soll ein Zeichen

des geschlossenen Friedens sein. Es folgt ein Opfer von Palmwein. Der Anführer taucht seine Finger in den Palmwein und spritzt denselben gegen das *Nusu*-Bäumchen, indem er spricht:

o ɛbu dzao, inu tɛa di:a! Masa mea miu:ɛbu dzao, tiisi:ata masa-masa kami di:ana vi mae papa musu vali mae papa ro vali! O ɛbu, tiisi kami di:a vi voe mode, vi mae tau papa musu vali! Darauf singt er: elay kora, go beo gazi da nɛsa vi mae papa vee vali nee emu!

„O Vorfahren, trinket diesen Wein! O ihr alle meine Ahnen, verleihet uns allen hier, daß wir nicht mehr miteinander in Feindschaft geraten, gegenseitig nicht mehr zürnen! O unsere Ahnherren, gebet, daß wir in Freundschaft miteinander leben, daß wir uns nicht mehr bekriegen. Fort mit der Schlechtigkeit! Die bösen Anschläge (des *polo*?) mögen sich ihnen (?) nicht mehr nahen!“ Darauf folgt drei Tage hindurch Tanz im Wechsel mit Essen und Trinken. Am Ende der drei Tage reißt der Anführer das Bäumchen mit dem Bambus und den Steinen aus der Erde, bringt sie aus dem Kampong fort und wirft sie weg, indem er ruft: *elay kora!* „Fort mit dem Verderben!“

Bei dieser Darstellung wurde mir gesagt, daß dieses Fest öfter wiederholt werden könnte. Wahrscheinlich ist dies dann die Beschreibung einer solchen Wiederholung.

Kulthandlungen und Opfer an *Deva*.

Wenn hier von Kult- und Opferhandlungen an *Deva* die Rede ist, so soll das heißen, daß in denselben *Deva* ausdrücklich angerufen wird, aber doch wieder nur in Verbindung mit den Vorahnen und mit *nitu*. Wie wir gesehen, wird *Deva* mit Ausnahme des *Rɛba*-Festes bei den behandelten Festen nie ausdrücklich angerufen. Und die Opfer, die jetzt folgen, sind verhältnismäßig nebensächliche.

Opfer bei starkem Sturm und Regen. Hier möchte ich zunächst an die Mythen über *Deva* im Sturm, über *nitu*, der den Menschen Quellen öffnet, der das Meer steigen läßt und damit Länder überschwemmt, der Sturm- und Springfluten herbeiführt, erinnern oder darauf hinweisen; ferner an die Anschauungen der *Nad'a*, daß der Regen das Wasser *Deva*'s ist oder auch die Milch der Mutter *nitu*, mit der sie ihre Kinder nährt, daß im Sturm die *Deva*'s einherziehen. Aus diesen Mythen und Anschauungen heraus erklärt sich dann wohl das ausdrücklich an *Deva* (und *nitu*) gerichtete Opfer bei Sturm und Regen.

Hierbei muß aber noch eine andere Ansicht der *Nad'a* erwähnt werden. Die *Nad'a* führen ihren Ursprung unter anderem auf sieben Frauen zurück, von denen vier als *tivu*, Seen, als Quellen des Regens angesehen werden, während die drei anderen die Regenempfänger sind. Die ersteren sind: *Nad'a*, *Lodo*, *Sede*, *Gisi*; die letzteren: *Naru*, *Vato*, *Kebe* (der *Sulu Vato* der Mythen ist der Sohn *Vato*'s). Diese *tivus* oder Quellen des Regens denkt man sich über dem Firmament oder auf hohen Bergen.

Hält Sturm und Regen lange an, so daß dadurch die Saaten gelb und niedergedrückt werden, dann versammeln sich die *ata b'isa* (*bɛko*), Männer, die eine höhere Einsicht in verborgene Dinge besitzen, und erörtern mit-

einander, was wohl der Grund des so lange anhaltenden Sturmes und Regens sein könnte. Um sicher in ihrer Vermutung zu gehen, befragen sie die *tibos*, die Bambusstäbchen. Dabei wird eine der Ursachen genannt, von denen man glaubt, daß sie Sturm und Regen heraufbeschworen haben könnten, dann ein Bambusstäbchen angespuckt und ihm befohlen, an einer bestimmten Stelle zu springen, wenn es ins Feuer gelegt wird. Springt es an der bezeichneten Stelle, so ist die genannte Ursache diejenige, die den Regen und Sturm herbeigeführt hat.

Als Gründe werden die kuriosesten Sachen angeführt: ein Bambus wächst irgendwo in zwei Stämme aus oder bekommt Früchte; Mais wächst in zwei Kolben, Reis in zwei oder mehreren Ähren, ein Kind ist geboren worden, das an beiden Händen sechs Finger oder an beiden Füßen sechs Zehen hat u. dgl.

Wenn nun eines von diesen Dingen als Grund für den langen Sturm und Regen durch das *tibo* ermittelt worden ist, wird vor dem Kampong ein *ture*, ein Steinwall, errichtet und hinter demselben ein *Nēdu*-Bäumchen gepflanzt. Der *ture* ist wohl das Sinnbild des Wehres, das gegen den Regen errichtet wird, wie auch Bäche bisweilen durch solche Wehre, gleichfalls *ture* genannt, gestaut werden. Übrigens werden hier zwei Gegenstände, die dem Sonnenkult entstammen, als Gegenmittel gegen die doch eigentlich von der Sonne verursachten Stürme und Regengüsse angewendet.

Wenn nun *ture* und *Nēdu*-Bäumchen die gewünschten Wirkungen nicht erzielen und es noch immer mit derselben Heftigkeit weiter regnet und weiter stürmt, wird erst noch wieder das *tibo* befragt, ob das zuerst Ermittelte auch wirklich die Ursache des Sturmes und Regens war. Wird die Frage bejaht, wird weiter geforscht, aus welchem *tivu* (Regenquelle) der oben genannten der unaufhörliche Regen strömt, *Nad'a*, *Gisi* oder einer anderen. Das geschieht in folgender Weise:

Kay ɛbu kami, da susu leu pale vana, polu kɛdɛ paga baŋa, kami vi pee duse kay; mali tuu-tuu da dui naza diana, lɛza day kay maza du le maru! Tibo zeta tivu Nad'a, kay pɛti duse kodo fao duse lavo, kay vana zale puu sape tara!

„Du, unsere Vorfahrerin (eine von den *tivus*, Regenquellen), die du uns Segen und Nahrung spendest aus deiner linken Brust, darauf aus deiner rechten, die du deine Kinder hegst und pflegst, wir wollen dich aufhalten (den *tivu*); wenn du es wirklich bist, dessen Namen uns das *tibo* genannt hat, so laß am heutigen Tage ab mit dem Regen bis zum Abend! *Tibo* an der Regenquelle *Nad'a*, binde ihr oben das Kleid zu (damit die Brüste verschlossen werden. Bild von der Kleidung, die die Frauen hier tragen, die über der Achsel mit Schnüren zugebunden wird)! Schlage ihr die Kleider unter die Knie (wie die Frauen tun, wenn sie sich setzen, damit sie bedeckt sind. Auch ein Bild, daß nun der Regen aufhöre). Wenn es also diese ist (die genannte Regenquelle), dann springe oben links bis auf den Zweig (da, wo die Zweigknospe sitzt)!“

Wenn das Bambusstäbchen an einer anderen Stelle springt, so ist die genannte Regenquelle nicht die Ursache des Sturmes und Regens; es muß

weiter gefragt und Bambusstäbchen gesprengt werden, bis es die Ursache des Regens trifft.

Hat unter diesem fortwährenden Fragen und Bitten der Sturm und Regen bis zum Abend nicht nachgelassen, wird ein Kerbau oder ein Schwein geschlachtet und im Hause und an dem vor dem Kampong errichteten *ture* geopfert:

Kəna ine-əma, Deva zeta nee nitu zale, mihu da puu da pəke go vara nee go huza, mihu da dəho tivu vi daña susu lehu pale vana, polu kədi paga baña (jetzt folgt die Anrufung der Verstorbenen), *mihu duki duhe go tivu huza nee vuvu vara, vi mae kama gola nee go taika kami, vi mona mae bori. Kaṽ (Deva?) sub'e duhe go vara huza dihana vi mae kama me dzo! Kaṽ pəti duhe kodo gazi, fao duhe lavo gazi! Mihu ka vai da mami, da ŋeta resi kami! Rase polo bapu!*

„Da, Vater und Mutter, *Deva* oben und *nitu* unten, ihr, die Quelle des Regens und der Ursprung des Windes, die ihr Macht habt über die *tivus* (die Seen, woher der Regen kommt), damit sie Nahrung spenden aus ihrer rechten und linken Brust, um zu erhalten die Kinder und zu nähren die Nachkommenschaft (jetzt Anrufung der Vorfahren), verstopfet die Quelle des Regens und den Ursprung des Sturmes, damit dieser unsere Feldfrüchte nicht noch tiefer niederdrückte, damit nicht noch länger der Regen darauf nieder-rausche und sie vergilbe! Du (*Deva?*), halt auf den Sturm und Regen, daß sie nicht länger schaden! Binde ihr das Kleid über der Achsel zu, schlage ihr das Kleid unter die Knie! Esset ihr das Gare, uns lasset das Ungare! Machet den listigen *polo* unschädlich!“

Diese Kulthandlungen werden fortgesetzt, bis es schließlich doch einmal zu regnen und zu stürmen aufhört. Sie sind ein Gemisch von Divination, Zauberei und Opfer. Andere Zaubereien für und gegen Regen folgen noch später.

Opfer um Regen. So weit ich orientiert bin, ist das folgende Opfer nur in den westlichsten Strichen Brauch, also nur in der Gegend von Badzava.

Wenn der Jahreszeit zufolge der Regen eigentlich schon lange eingesetzt haben müßte, aber es immer noch keine Miene machen will, daß das ersehnte Himmelsnaß fällt, dann versammelt sich auf die Anregung der Ältesten hin das ganze Kampong, jung und alt, am *ture kisa nu:a* oder den *lesa xui*, um die *b'aga* oder am *loka tu:a* außerhalb des Kampongs, um dort die *d'uga*-Lieder zu singen. Geschieht es bei der *b'aga*, steigen auch so viele in dieselbe, als sie fassen kann. Das *d'uga*-Lied, dessen Inhalt Bitten und Regen sind, lautet folgendermaßen:

1. *Aso sine, aso əma, miu da doño dəga puu meze, miu da meza dəga kehe leva,*

miu da daña susu leu, miu da daña pale vana, kami da nede kaṽ vaḡ susu, vi mai polu kədi,

1. O Mutter, o Vater, die ihr wohnt an dem großen Ursprung (Quelle alles Seienden), die ihr ruht am langen Stiele (der die Samen aller Nahrung trägt), die ihr Milch spendet aus eurer linken Brust, die ihr dann auch eure rechte darreicht, wir bitten euch um Milch, kommt und nähret eure Kinder,

*vi maj pağa baņa,
kami sine dā lej utu,
kami ɣema da lej mogo.*

kommt und erhaltet eure Nachkommenschaft,
uns Kinder einer Mutter,
uns Nachkommen desselben Vaters.

Doɣ Sai, von dem das Lied stammt, sagt, daß der Vater hier wohl (!)
Deva sei und *nitu* (die Erde) die Mutter.

2. *Aso sine, aso sine, aso sine
meze,*

2. O Mutter, o Mutter, o große Mutter,

*kami di foke na moša-moša,
kami di a nade na maza-maza,
puu ulu sad'o pubu,
pe ŋeko dɛba meŋi,
kaɣ da pado,
kaɣ da rona,
kaɣ da b'u,
kaɣ da modi,
kaɣ da polu,
kaɣ da pağa.
kaɣ maj vi susu leu,
kaɣ pɛdza vi pale vana.*

wir hier bekommen eine durstige Kehle,
wir hier bekommen einen trockenen Hals;
von einem Ende (der Erde) bis zum anderen,
von einem Ende des Ozeans bis zum anderen,
ordnest du alles,
machst du alles,
schaffst du,
wirkest du,
schüttest du,
erhältst du.

Komm, spende uns Milch aus deiner rechten Brust,
mache dich auf und reiche uns deine linke dar!

Merkwürdigerweise sagt *Doɣ Sai*, daß unter der Mutter hier auch
Deva zu verstehen sei, da von ihm alles kommt.

3. *Vi bo noo voso-voso,
bo b'ila tɛvu taba,
vi fuka noo kapa-kapa,
fuka b'ila muku vaɛ,
kaɣ maj vi polu kɛd'i,
kau nod'o vi pağa baņa.*

3. Daß alles reichlich gedeihen,
gedeihen wie die Stengel des Zuckerrohres,
laß wachsen in reichem Maße,
wachsen wie Pisangstauden am Wasser,
komm und nähre die Deinen,
mach dich auf und erhalte deine Nachkommen!

Diese Strophe bezieht sich nach *Doɣ Sai* auch noch auf *Deva*; in den
folgenden Strophen werden die Vorahnen angerufen.

4. *Aso ine aso ɣema,
miɣu sine keŋe,
miɣu ɣema ulu,
kami da nede niɣa miɣu,
maj vi polu kɛd'i;
kami da paɣ niɣa miɣu,
maj vi pağa baņa;
kami di a sine utu
kami di a ɣema mogo.
kata da mona mora;
kami da bepa,
ata da mona beka.*

4. O Mutter, o Vater,
ihr (du) unsere Stammutter,
du unser Stammvater,
wir bitten euch,
kommt, nähret eure Kinder,
wir flehen zu euch,
kommt, schützet eure Nachkommen,
uns, die wir die gleiche Mutter,
uns, die wir denselben Vater haben.
Wir sind in großer Not.
Die Menschen haben kein Erbarmen;
wir sind im Elend;
die Menschen haben kein Mitleid.

5. *Kami da ŋeŋa miɣu,
vi maj susu leu;
kami da b'e miɣu,
vi maj pale vana;
miɣu vi maj polu kɛd'i,
miɣu vi maj pağa baņa,
foke vi mae moša,
nade vi mae maza.*

5. Wir rufen euch,
daß ihr kommt und uns eure linke Brust reicht;
wir bitten euch,
zu kommen und auch die rechte zu reichen,
daß ihr kommt und eure Kinder schützet,
daß ihr kommt und eure Kinder erhaltet,
damit unsere Kehle keinen Durst leide,
unser Hals nicht trocken werde.

6. *Puu lay vai vaę
mihu maį vi polu keđi,
puu zeta ulu pubu
miku maį vi paęa baņa;
puu zale ųeko vaę
miku maį vi polu keđi;
puu zili ųeko meši
miku maį vi paęa baņa.*

7. *Kaę ųebu dzao ųoba,
nee nusi dzao Ine Gena,
kaę da va susu leva,
kaę maį vi teđa susu,
vi polu nee keđi voso,
vi paęa baņa kapa,
kami ųine da leį mogo,
kami ųema da leį ųutu.*

8. *Masa mea volo ųaza,
miku keđu nee susu ųine,
gazi vi maį polu keđi,*

*gazi vi maį paęa baņa!
aųo ųine, mihu ųine ųe susu mite,
miku ųema ųe lala b'ara,
molo maį vali go kita!*

6. Vom Osten, wo das Wasser anhebt,
kommet her und heget eure Kinder,
aus dem äußersten Norden
kommet und erhaltet eure Nachkommen;
aus dem Westen, wo das Wasser sein Ende hat,
kommet und schützet eure Kinder;
vom Süden am Ende des Meeres
kommet her und erhaltet uns, eure Nachkommen!

7. Du mein Urahn *Hoba*,
meine Ahnmutter *Ine Gena*,
du hast früher schon deine Kinder reichlich genährt,
komm du, und reiche uns deine Brust,
und schütze deine Kinderschar
und erhalte deine zahlreiche Nachkommenschaft,
uns, die wir ja eine Mutter haben,
uns, die wir denselben unseren Vater nennen.

8. Alle ihr uns bekannten Berge,
die ihr saugest an der Mutter Brust,
er (der Regen) möge von dort kommen und die Kinder
nähren,
möge kommen und die Nachkommen erhalten!
O Mutter, o schwarze Mutter, von der wir alle abstammen,
o Vater, o weißer Vater, gemeinsamer Stammvater,
kommet doch und erhöret uns!

Ine Gena und ihr Mann *Hoba* waren bekanntlich die ersten Menschen auf Flores; ihr erstes Kind wurde zum Meere. *Ine Gena* ist vielleicht auch die Mutter, an deren Brust die hohen Berge saugen. Bild des Regens.

Nach Beendigung der Gesänge folgt das Opfer. Dasselbe nimmt hier ein *ųata beko* vor, einer, der in höhere Dinge eingeweiht ist und die ältesten Vorfahren und deren Abstammung voneinander kennt. Geopfert wird ein Huhn in der *b'aga* und dabei gebetet:

*Keņa ųine-ųema nee ųine meze ųema leva, maį ka ųulu manu ųate manu,
miku vi maį susu leu pale vana, polu keđi paęa baņa, foke vi mae moųa,
nade vi mae maza* (es folgt die Anrufung der ältesten Vorfahren, der männlichen und weiblichen) *Hoba, Naņa, Kumi Toro, Seka, Dzava Meze, ųine Gena* etc. . . . *ųata ğa leu, kaę ba kiu da lima, ųata ğa pere, kau ba repo da vai vi digo zua tĳlu! Rase papa pale!*

„Da, Mutter und Vater, große Mutter und hoher Vater (nach *Dog Sai* letzteres wahrscheinlich *nitu* und *Deva*), kommet und esset den Kopf des Huhnes, die Leber des Huhnes, damit ihr Milch spendet aus eurer linken Brust, dann auch eure rechte darreichet, eure Kinder nähret, eure Nachkommen erhaltet, daß die Kehle nicht durstig und der Hals nicht trocken werde (Aufzählung der ältesten Vorfahren); deren Hand den Regen verschlossen hält, die Hand spaltet; deren Fuß den Regen zurückhält, den brechet und zersplittert in mehrere Teile! Verderbet die Widersacher!“

Nach dem Opfer werden die schon angeführten Lieder wiederholt und variiert unter Anrufung der ältesten Vorfahren, der Ahnfrauen, die als Wächter der Regenquellen gelten.

Außer diesem Opfer an *Deva* gibt es in den verschiedenen Teilen des Gebietes noch andere Opfer und Zaubereien zur Erwirkung des Regens; dieselben lernen wir später noch kennen.

Opfer bei Viehseuchen. Von solchen Viehseuchen wurde mir gesagt, daß dabei Kerbauen und Schweine niederfallen, sich auf dem Rücken wälzen und so verenden. Die Ursache dieser Viehseuchen erblickt man in dem bösen Geiste *no:a* und sagt von ihm: *no:a da gola* oder *b'eb'e*, der *no:a* schlägt. Man vergleiche hierzu, was früher über *no:a* angegeben ist und die dazugehörigen Mythen!

Wenn also eine derartige Viehseuche im Lande Platz greift, dann befragen die *ata b'isa* die Bambusstäbchen, was in diesem Falle zu tun sei. Meistens wird an *nitu* und *Deva* und die Verstorbenen ein Huhn oder Schwein geopfert, um sie günstig zu stimmen und dem *no:a* Einhalt zu tun. In *Foa* und *Bēlā* aber, wo sich der Hammer des *no:a* befinden soll (von Messing und Eisen soll er sein), wird von den jeweiligen Besitzern des Hammers an *no:a* selbst geopfert, damit er sein unheilvolles Treiben einstelle.

Das Opfergebet an den übrigen Orten lautet:

Kēna ine-ema, Deva zeta nee nitu zale (und eine große Anzahl Verstorbener), *ka ulu nana ate nana, miu vi b'eri nee go no:a, vi mona mae kama b'ore nee go kaba vavi kami, miu vi tugi dēga lego zia, kono vaj kopo molo, miu vi leu vai ube vatu, usu vi mu du, vi pere vaj leu nabe, pēga vi mu gēka, miu vi sēba vaj guru karo, miu vi pale vaj u:a volo gazi dzodza vi le goma gele vi le gore! Miu vi polu nee kēdi paḡa nee baḡa, ulu vi mae mu, kasa vi mae bana, miu vi tēde dzoge lizu xala gavu avu! ata da puri pale, miu vaga vai ba bulo, tao lima ba pēla! Bo:e papa pale nee sēba rēga!*

„Da, Mutter und Vater, *Deva* oben und *nitu* unten (und zahlreiche Verstorbene), esset den Kopf des Schweines, die Leber des Schweines, damit ihr dem *noha* Einhalt tut, daß er nicht allzusehr unsere Kerbauen und Schweine schlägt; sondern führet sie in einen gesunden Stall, in eine gute Hütte; verschließet sie hinter steinernen Wänden, verriegelt sie hinter steinernen Türen! Fest mögen die Riegel sein und stark die Türen; umgebet sie mit einem dornigen Bambuszaun, ziehet um sie einen Zaun von Rotan, der von den Bergen stammt, damit er (der *noha*) nicht hineingelangt, wenn er es versucht, nicht hineinkommt, wie sehr er sich auch anstrengt! Schützet eure Kinder, erhaltet eure Nachkommen, daß sie keine Kopfschmerzen und keine Fieberhitze in der Seite bekommen! Umgebet uns mit einem Zaune, der bis zum Himmel reicht, mit einer Hecke, die ihre Wurzeln tief in die Erde treibt! Menschen, die sich uns nahen und uns schaden wollen, gebet einen Fußtritt und eine Ohrfeige! Macht den Feind und den Widersacher zuschanden!“

Gewöhnlich läßt man es mit diesen Opfern nicht bewenden, sondern gibt den Tieren allerlei Medizin und probiert verschiedene Zaubermittel.

Träumt jemand, daß er von einem Kerbau gestoßen wird, oder daß er mit einem Reichen und Vornehmen in Streit gerät, so ist dies ein Zeichen, daß er *Deva* auf irgendeine Weise beleidigt hat und bringt ihm zur Sühne ein Opfer, Kerbau, Schwein oder Huhn. Die Bitten um Hilfe und Schutz sind

dieselben wie die schon oft gehörten. Neben den Verstorbenen wird dabei auch *nitu* und *Deva* namentlich genannt.

Neben diesem Opfergebet habe ich später noch ein anderes erhalten, das einiges Neue enthält und deshalb hier Platz finden soll. Es lautet:

Kəna ine nitu nee ɛma Deva (und Anrufung der Verstorbenen) *ka ɯlu kaba ɯte kaba, mi:u da b'o koko molo, nito rura zia, mi:u vi tɛde kɛdi xala baŋa, laa vi mae saga, paɣe vi mae sire, mi:u dɛga puu dɛga puke, maj ka di:ɯ ɯnu di:ɯ, mi:u vi vo nee folo toro nee sina mite, kami vi naa ni:ɯ pi:ɯ ɲalu, vɛki vi le zia lo vi le pave! Mi:u vi laka kami, go sala vi laa dada leko vi paɣe ze:u! Rase polo bapu!*

„Hier, Mutter *nitu* und Vater *Deva*, esset den Kopf des Kerbauens und die Leber des Kerbauens, bespucket uns mit gutem Speichel (so segnen alte Leute ihre Enkelkinder), bestreicht uns mit heilsamem Speichel, beschützt und erhaltet eure Kinder, daß sie keine Abwege gehen, damit sie nicht auf Irrwege geraten! Ihr am Ursprung, ihr an der Quelle (die ihr der Ursprung von allem seid), kommet und esset dieses, trinket dieses; verleihet uns rotes Gold aus der Manggerai und dunkles aus China (resp. Ertrag von den Feldern), damit wir unser Geschlecht immer weiter fortpflanzen, damit wir wohl und gesund bleiben! Helfet uns, damit das Böse weit von uns gehe, damit die Sünde fern von uns bleibe! Fluch dem Bösewicht!“

Damit wären die Opfer erschöpft, bei denen *Deva* mit Namen angerufen wird. Dabei wird er Vater genannt, während *nitu* die Mutter ist und so *Deva* gleichgestellt wird. Ich glaube deshalb, daß es keine bessere Erklärung dafür gibt, als die ein Eingeborner, der schon oft genannte *Doŋ Sai*, selbst gegeben hat, daß *nitu* ursprünglich die Erde bedeutete, da aus ihr der Leib des ersten Menschen genommen war.

Einige andere Opfer.

Auch bei ganz privaten Unternehmungen und Vorkommnissen wird die Hilfe der Verstorbenen angerufen. So z. B. wenn jemand eine weitere Reise macht, besonders eine Handelsreise, etwa nach der Manggerai, dem äußersten Westen von Flores, oder er macht einen größeren Kauf, z. B. eines Pferdes, so wird geopfert. Desgleichen werden Opfer bei anderen wichtigeren Vorkommnissen im Leben der *Nad'a* gebracht, so bei der Geburt, bei wichtigeren Abschnitten des Lebens, bei der Beschneidung, beim Ringeinsetzen in die Ohren der Mädchen u. a. Letztere sind in den Abhandlungen über Ehe, Familie näher beschrieben. Hier folgen noch einige Opfer, die bei gewöhnlichen Vorkommnissen dargebracht werden.

Vor dem Aufbruch zu einer Handelsreise: Gewöhnlich wird ein Schwein geschlachtet, um sich mit dem nötigen Reiseproviant zu versehen und zugleich den Verstorbenen zu opfern und sich so ihres Schutzes für die Reise zu versichern. Das Gebet lautet:

Kəna ine-ɛma etc. . . *mi:u vi daɣ nono vai, bego nono logo, mi:u vi ɯlo paɣ, vi laa kaɣ da leku mo:ɛ taka sɛda, vi laa kɛdu da ɯsu mo:ɛ bɛso gɛdo, mi:u vi pe:u vi palo kami vi laa laza molo, paɣe vɛsa nɛtu, laa vi mae saga, paɣe vi mae sire, kita vi kono mogo-mogo, vi lole noo bo:ɛ-bo:ɛ;*

miu tede nee kedi xala nee bana, kasa vi mae bana, ulu vi mae mu, vi kono vaj kodo sua, lole vaj labu vatu! ata ga seba rega, kay ba pemu da boro, ga pogo pale, kau ba gele da lema! Vivi ga zee kay ba segu zee, lema ga xala, kay ba teb'a dada! Rase polo bapu!

„Hier, Mutter und Vater usw. . . , gehet mit uns und folget uns auf dem Fuße, begleitet uns und seid unser Gefolge; gehet uns voraus, damit ihr uns schleunigst die Tür zum Stalle öffnet wie ein aus dem Stiele fahrendes Beil, gehet und ziehet den Riegel schnell weg wie ein Hackmesser, das aus dem Griff fährt. Gebet uns das Geleite, damit wir den rechten Weg gehen, den geraden Weg reisen, daß wir auf unserer Reise keine Ab- und Irrwege gehen, damit wir alle zusammen antreffen, alle miteinander eintreten! Schützet und bewahret eure Kinder, damit sie in den Seiten kein Fieber bekommen und im Kopf keine Schmerzen, damit sie eintreten wie in einen Stall von Eisen, anziehen ein Kleid von Stein. Die Menschen, die uns übel betrügen wollen, denen schließet den Mund, die uns überlisten wollen, denen zerstückelt die Zunge! Fluch unseren Widersachern!“

Wenn jemand ein Pferd oder einen Kerbau gekauft hat, schlachtet er gewöhnlich auch ein Schweinchen, um mit dem Opferblut das Seil einzureiben, mit dem das gekaufte Tier angebunden wird, damit es ihm nicht gestohlen wird oder sonst ein Unglück passiert. Bei dem dabei verrichteten Opfer betet er:

Kena etc. nadzi nee sepu, solo nee laza, vi nee nee vea, vi nala nee kaba, ne vele mebe, nala vele maga! ata da puri pale, miu ba segu zee teb'a dada! Rase polo bapu!

„Hier usw. . . , kommet und helfet uns die Schulden einfordern, daß wir Gold erhalten, daß wir Kerbauen erwerben, daß wir sie recht bald bekommen! Den, der uns in den Weg kommt, entfernt weit von uns! Verderbet den, der uns Böses sinnt!“

Opfer bei Träumen. Wenn jemand träumt, daß er mit verstorbenen Reichen und Angesehenen verkehre, so ist das ein Zeichen für ihn, daß sie zu ihm zu Gaste kommen und bei ihm speisen wollen, daß sie ein Opfer von ihm verlangen. Er opfert ein Huhn oder Schwein am *ture kisa nua* und betet:

Kena etc. . . , ka ulu nana ate nana, miu ka vaj da mami, da neta maki kami, miu vi tede nee kedi, xala nee bana, vo nee vesi peni, vesi vi bi loka vi lova, vo nee folo toro nee sina mite, se toko vi benu bo, se neta vi leda bepa, miu vi xala nee bana kapa tede nee kedi voso, ulu vi mae mu, kasa vi mae bana, vai vi raka iso, lima vi raka rag, vi idi vaj, feo Folo, tu vaj lehi Dzava, vekhi vele zia, lo vele pave! ata da puri pale, kay ba segu zee, teb'a dada! Rase papa pale!

„Hier usw. . . , esset den Kopf des Schweines, die Leber des Schweines, esset ihr das Gare, das Ungare ist für uns; umgebet mit einem Zaun eure Kinder, mit einer Hecke eure Nachkommenschaft; verleihet uns Segen für die Viehzucht, damit das Geflügel gedeihe, die Schweinezucht reichen Ertrag bringe; verschaffet uns Saat aus der Manggerai, Samen von China, so daß ein Stengel desselben die Scheune fülle, von einem Samenkorn die Balken krachen; schützet eure vielen Kinder, erhaltet eure zahlreiche Nachkommen-

schaft, daß sie keine Kopfschmerzen bekommen und kein Fieber in ihrer Seite, damit ihr Fuß behende sei wie ein Sperber, ihre Hand wie ein Falke, bringet uns Salben aus der Manggerai und heilendes Öl aus Java, damit unser Leib sich wohl fühle und unser Aussehen gesund sei! Den, der uns ein Hindernis in den Weg legt, entfernt von uns, treibet ihn weit von hier! Tod und Verderben dem Widersacher!“

Wenn jemand im Traume einen Toten bei einer Quelle gesehen hat, welche auch *bata nitu*, Eingang zur Stadt der *nitu*, genannt wird, so opfert er an selbiger Quelle Reis und Kokosnuß, die er auch mit der äußeren Schale spaltet, dann das Kokoswasser umhergießt und dabei spricht: *fa kəd'i baña!* „Heil den Kindern und Nachkommen!“, Beim Opfern betet er wie oben.

Es ist außer Zweifel, daß die Opfer und Kultakte mit den vorgeführten nicht erschöpft sind. Bei längerem Suchen und Forschen wird man noch allerlei entdecken. Wirklich Neues aber, das von großer Bedeutung wäre, wird man wahrscheinlich nicht mehr zutage fördern. Das zeigt schon die ziemlich große Einförmigkeit, mit der sich Opfer, Gebete und andere Kult-handlungen immer wiederholen. So schließen wir hiermit das Kapitel über den Kult der *Nad'a* und sehen uns die bei ihnen sich vorfindende Divination und Zauberei noch etwas näher an, um am Schlusse noch kurz Sonnenkult und Ahnenkult, wie er uns heute entgegentritt, kurz zusammenzufassen.

D. Superstition.

Bisher sind wir schon mit mehreren Arten der Superstition, der Divination sowohl als der Zauberei, bekannt geworden. So mit der Jamsschalendivination am *Ręba*-Fest, mit der Palmweindivination gelegentlich der Jagd, der Leberdivination, die bei jedem Opfer mit der Leber des Opfertieres vorgenommen wird. Bei letzterer werden die Adern und deren Verlauf untersucht, wobei ein Lappen den Festgeber, der zweite seine Familie, der dritte seine Feinde darstellt. Verlaufen die Linien der einzelnen Teile gerade, so bezeichnet das für den Betreffenden Glück, sind sie krumm, bedeutet es Unglück. Zaubereien haben wir kennengelernt bei Gelegenheit der Feldopfer, den Kamm als Schutz gegen *ibu nıu*. Im folgenden lernen wir noch einige Divinationen und Zaubereien kennen und im Zusammenhang damit die Personen, deren Vorrecht die Beschäftigung mit Divination und Zauberei ist, oder doch ursprünglich anscheinend war, die *ata b'isa*, *ata b'ęko*, *ata tora*, was Divination, die *ata lima mali*, was Zauberei angeht.

I. Divination.

1. Die *ata b'isa* (*b'ęko*, *tora*).

B'isa bedeutet soviel als weise, vielwissend, außergewöhnliches Wissen besitzend; *b'ęko* höheres, übermenschliches Wissen besitzen, Wissen von verborgenen und zukünftigen Dingen; *tora* hat die Bedeutung des letzteren, also ein übermenschliches Wissen besitzen, dies aber in höherem Grade, als der *ata b'ęko* es besitzt.

Dieses höhere, übermenschliche Wissen haben sie durch eine besondere Gunst *Deva*'s erhalten; es ist ihnen von *Deva* gleichsam anerschaffen, be-

sitzen es vom Mutterleibe an (*dēle b'u*). Sie kennen sich vorzüglich aus in verschiedenen Divinationsmethoden, mittels deren sie Verborgenes und Zukünftiges erforschen. Wenn dies jetzt auch andere tun, so scheinen sie es sich erst in der Folge angemäßt zu haben. Doch werden die ersteren immer in wichtigeren Angelegenheiten, im Krieg, beim Gottesurteil *boka go:ē*, bei ansteckenden Krankheiten und ähnlichem, zu Rate gezogen. Manche der *ata b'eko* vereinigen noch die Fähigkeiten des *ata lima mali* in sich; sind also zugleich Zauberkünstler.

Neben der Eigenschaft, eine vorzügliche Praxis in den Divinationsmethoden zu besitzen, haben sie aber auch noch andere außergewöhnliche Fähigkeiten. Sie sehen *Deva* (oder die *Devas*) des öfteren in Gestalt eines Adlers oder großen Falken oder Raben vom Himmel steigen und erhalten dann von ihnen Offenbarungen, eine Ansicht, die nach Borneo hinweisen dürfte und mit dem Sonnenkult zusammenhängt. Die *ata b'isa* und *b'eko* sagen dann wohl: „*Ġili kami nod'o ġa da maġ mou mañe*. Unser Freund ist gekommen und wünscht mit uns zu essen!“ Sie schlachten dann ein Schwein und opfern. Etwas Neues enthalten aber die Gebete nicht.

Sie hören oft die Stimme bereits verstorbener *ata b'ekos*, auch wenn sie noch klein sind, und erinnern sich im Alter, was sie von ihnen gehört haben. Dabei erhalten sie auch von diesen Offenbarungen, sagen den Tod und die Todesart von Menschen voraus, wissen, wo sich verborgene Sachen befinden, erforschen die Ursachen verheerender Krankheiten, sehen Katastrophen voraus, Brand, Krieg usw., können Träume mit Sicherheit auslegen.

Manche wollen verborgene Schätze sehen. Ein *ata b'isa*, namens *Volo Rca*, gab den Ort an, wo ein Schatz verborgen sein sollte. Daraufhin ziehen die Leute in Prozession nach dem Orte, finden aber nichts; dann gibt er einen anderen Ort an, vergräbt aber seinen eigenen Familienschatz an demselben. Als die Leute nun den Schatz fanden, wurde er als dem *ata b'isa* gehörig erkannt und damit auch sein Betrug entdeckt. Ein andermal sagte er eine kommende Seuche voraus und verbot den Leuten, ihre Felder zu bestellen, da durch die Berührung mit der Erde die Krankheitsstoffe übertragen würden. Für diese Weissagung wurde er von der Regierung auf einige Zeit ins Gefängnis gesetzt. Es sind also notorische Betrüger unter ihnen. Wie weit sonst ihr außergewöhnliches und übermenschliches Wissen der Wirklichkeit entspricht, entzieht sich meiner Kenntnis.

Solange sie sich keine Blöße geben, sind die Leute von ihrem Können überzeugt und haben eine gewisse Scheu und Furcht vor ihnen. Werden sie von den Leuten in irgendeiner Angelegenheit angegangen, so lassen sie sich gewöhnlich auch gehörig dafür entschädigen durch Gold, Kerbauen u. dgl.

Divinationsmittel.

Zur Erforschung der Zukunft und verborgener Dinge haben die *Nad'a* verschiedene Mittel ersonnen, sehen aber auch in verschiedenen natürlichen Erscheinungen, besonders im Erscheinen und den Stimmen von Omentieren und in Träumen Offenbarungen der Zukunft und unbekannter Dinge. Wir nehmen dieselben der Reihe nach vor.

2. Das *tibo*.

Das wichtigste Divinationsmittel ist das *tibo*. Dasselbe ist ein Bambusstäbchen mit drei Knoten und zwei Internodien; an den Knoten muß ein Auge (Knospe) sichtbar sein. Zur Ermittlung der Zukunft oder der gewünschten Sache wird das *tibo* mit Betelspeichel bespuckt, ein Zauberspruch über dasselbe gesprochen, in dem angegeben wird, was man wissen will und die Stelle an der es springen soll als Bejahung der gestellten Frage, oben oder unten, links oder rechts von dem Auge. Darauf wird es ins Feuer gelegt, bis daß es springt, dann herausgenommen und die Sprungstelle nachgesehen, die das Ja oder Nein auf die gestellte Frage gibt. Da uns aber gerade die Anwendung des *tibo* noch tiefer in die Gedanken- und Vorstellungswelt der *Nad'a* einführt, sollen mehrere Gebrauchsweisen desselben näher beschrieben werden. Denn mit dem feierlichen Gebrauch und bei wichtigen Vorkommnissen sind mit demselben in der Regel das *kili nio*, das Kokosnußdrehen als Divinationsmittel, Zaubereien und Opfer verbunden.

Bei schwerer Krankheit. Einer der Angehörigen des Kranken ruft den *ata b'isa* (*b'eko*), damit er die Ursache der Krankheit erforsche, ob der Tod des Kranken sicher sei und wie er vom Tode errettet werden könne. Der *ata b'isa* legt die Bambusstäbchen vor sich auf den Boden und vor die Stäbchen eine Kokosnuß. In der einen Ecke des Herdes errichtet er einen Stock als *nad'u*, an den er ein Hühnchen festbindet, dem er zuvor ein Stäbchen durch die Nase gesteckt hat; das nennt man *pau kaba manu*, Kerbau und Huhn festbinden. Ist er mit diesen Vorbereitungen fertig, nimmt er das *tibo* in die Hand, bespuckt es ein oder mehrere Male und spricht dann:

Tibo, tana kay, tibo guru vadza, b'eto vadza, ata di:a ba mata ba pota ba ne:a ba b'eka kami, a kami ba nee luu nee foki ba rita i:a, nañt ai, tuu-tuu kay vana dzao zeta lobo, leu polo bapu!

„Stäbchen, ich frage dich, Stäbchen von hartem *guru*, von festem *b'eto* (Bambusarten), ich frage dich, wird dieser Mensch sterben, wird er uns verlassen, wird er von uns gehen, wird er verschwinden, werden uns die Tränen aus den Augen rollen und der Rotz aus der Nase hängen (vor Schmerz), werden wir untröstlich jammern und weinen, wenn ja, gib dann ein unfehlbares Zeichen und springe zu meiner Rechten oben, unten links soll für den *polo* sein (d. h. springt es oben rechts, so beantwortet es seine Frage mit ja, wenn unten, das Gegenteil).“

Wenn der *ata b'eko* seinen Zauberspruch hergesagt hat, gibt er das Bambusstäbchen einem Danebenhockenden, der es ins Feuer legt. Nachdem es mit einem Knall gesprungen, zieht man es heraus. Ist es oben rechts gesprungen, dann beantwortet es die Frage mit ja: der Kranke wird sterben. Ob dieses betrübenden Ergebnisses fragt der *ata b'isa* mittels eines Stäbchens gewöhnlich ein zweites und drittes Mal, ob es wirklich so ist; dabei kann er die Stelle des Spaltens immer beliebig angeben und wechseln. Wenn nun das *tibo* bei seiner ersten Auskunft bleibt, er werde sterben, wird nachgeforscht, woher seine Krankheit komme, ob etwa ein noch nicht gutgemachtes Vergehen schuld daran ist. So werden dann der Reihe nach Sünden aufgezählt, die der Kranke begangen haben könnte: Ehebruch, Diebstahl usw.,

bis das *tibo* an der Stelle springt, an der es angegeben wurde und so die Frage bejaht. Z. B. *Tibo, da paki gazi di'a vi mata, vaj go sa'ne naka, kau vana zeta lobo, le'u zale puu!* „Tibo, das was diesen da gepackt hat, damit er sterbe, hat vielleicht seinen Grund in einem Diebstahl; wenn ja, dann springe rechts oben an der Spitze und links unten am Ende!“ Springt es in dieser doppelten Weise, ist der Grund der Krankheit unzweifelhaft ein verübter Diebstahl. Bei einer in dieser Doppelform gestellten Frage und verlangten Auskunft, ist das Entscheidende das Springen am oberen Teil. Springt es am unteren Internodium nicht an der angegebenen Stelle, dann ist die erteilte Antwort aber nicht so ganz sicher; es wird dann in der Regel weiter geforscht.

Steht es fest, daß ein Diebstahl an der Krankheit schuld ist, wird der Kranke gefragt, was er gestohlen hat. Er gibt etwas an. Der *ata b'isa* fragt das *tibo* in der angegebenen Weise, ob es der vom Kranken genannte Diebstahl ist, der die Krankheit verursacht hat. Wenn nicht, muß der Kranke weiter bekennen und einen anderen Diebstahl nennen, bis das *tibo* einen zweifellosen Bescheid mit ja gibt.

Nun wird weiter geforscht, was als Ersatz für das Gestohlene gegeben, an welchen Ort es gebracht und weggeworfen werden müsse. Als Ersatz kann irgendeine geringfügige Sache genannt werden, mag auch ein schwerer Diebstahl begangen worden sein, z. B. für ein Stück gestohlenen Fleisch oder einen Kerbau ein Stückchen Kerbauenhaut. Wenn das *tibo* die gestellte Frage bejaht, daß also die angebotene Entschädigung angenehm ist und angenommen wird, dann wird der Ersatzgegenstand zu den verknallten *tibos* gelegt und alles zusammen von mehreren Männern an den vom *tibo* auf dieselbe Weise angegebenen Ort gebracht. Dabei bewaffnen sich die betreffenden Männer mit einem Schwert oder einem Hackmesser, damit der *polo* unterwegs ihnen nicht nahekomme und sie so um die Wirkung des Zaubers betrüge. Sind sie an dem bezeichneten Ort angelangt, rufen sie den Namen des Bestohlenen und sagen: „N. N. hole dir hier das Deinige, wir bringen es dir wieder!“ Damit werfen sie das Ding samt den verknallten Bambusstäbchen weg.

Nach der Rückkehr der beiden beginnt das Fragen von neuem. Der Frage- und Bittsteller wendet sich nun an die verstorbenen Vorfahren des Kranken um Hilfe und fragt sie der Reihe nach, ob sie bereit seien, dem Kranken in seiner Krankheit zu Hilfe zu kommen; z. B.: „

Tibo, di'a Seka vi yao noo mue-mue, vu'a noo mēno-mēno usu vi mu du, pēya vi mu yēka, kau vi tēde nee kēdi, tēde vi dzoge lizu, kau vi xala nee ba'na, xala vi yavu avu, kau vi leu nee bata, vi pere nee bata zele, kau vana zele puu!

„Du, *Tibo*, da, wenn *Seka* (ein Vorfahr) diesen Kranken in seine Arme nehmen, ihn schützen und vor dem Tode bewahren will, daß er wieder stark und sicher sei, wenn er ihn an seine Brust drücken will, daß er wieder kräftig werde, wenn er bereit ist, einen Balken vor die Tür zu schieben, daß er nicht Gefahr laufe, mit einem festen Riegel sein Haus zu verschließen, mit einem bis zum Himmel ragenden Zaun ihn zu umgeben, mit einer tief in den Boden wachsenden Hecke ihn zu umfassen, wenn er den Eingang zum Dorfe oben

verbarrikadieren will, dann spalte oben rechts!“ Das alles, um den *polo* abzuhalten.

Nachdem er diese Zauberformel hergesagt, gibt er das *tibo* einem anderen, der es in die Feuerglut steckt und liegen läßt, bis es knallt. Währenddessen gießt der *ata b'eko* Palmwein in eine Schale, um den Verstorbenen ein Trankopfer zu bringen. Er spritzt mit dem Daumen und dem Zeigefinger im Zimmer umher und spricht dabei:

O ŋbu, maj inu tusa teme, ka maki nari dia, kege togi nio dia, miau vi tu nee feso Folo nee lehi Dzava, veki vele zia, lo vele pave, vi bo voso, vi mesa kapa!

„He da, ihr Ahnen, kommet und trinket diesen edlen Wein, esset den köstlichen Reis, verzehret die Augen der Kokosnuß! Bringet mit euch wirksame Medizin von der Manggerai, heilkräftige Salben von Java, damit sein Leib gesund werde und sein Aussehen wohl, damit er noch viele Kinder bekomme und eine zahlreiche Nachkommenschaft!“

Wenn das *tibo* schon zwei- oder dreimal mit ja geantwortet hat, so wird es hier doch wiederholt auf seine Aussage geprüft und immer wieder von neuem gefragt:

Tibo, Seka soo yao-yao ba b'eka, vusa-vusa ba pedza, ata dia ba mata ba pota ba b'eka kami ba nesa kami, kami banee luu nee foki, kau vana zeta lobo, leu zale puu!

Tibo, Seka mag ihn vielleicht schützen wollen, dann ihn aber gleich wieder im Stich lassen, vielleicht beginnen, ihm zu helfen, dann aber sogleich sich von ihm zurückziehen, so daß er stirbt, verschwindet, uns verläßt, davon- und verlorenght und wir dann mit unseren Tränen dasitzen und der Rotz uns aus der Nase hängt; wenn es so ist, dann spalte oben rechts und unten links!“

Springt es so, wie gewünscht, gibt es also an, daß *Seka* zu ausdauernder Hilfe nicht bereit ist, so werden doch immer wieder Bambusstäbchen verknallt und Palmweinopfer gebracht und die Verstorbenen, auch dieselben, immer wieder von neuem gebeten, daß sie doch zu Hilfe eilen, bis sie endlich durch das *tibo* ganz sichere Hilfe zusagen.

Ist nun endlich ein Vorfahr in dieser Weise für die Hilfe am Kranken engagiert, kommt der zweite an die Reihe und so alle Vorfahren des Kranken, bis daß schließlich alle zur Hilfeleistung bereit sind.

Nun wird geopfert. Das an den kleinen *nad'u* gebundene Huhn wird geschlachtet und zugleich mit Reis gekocht. Reis und Huhn werden dann verteilt und ringsum auf die Balken des Zimmers gelegt, während man folgende Ansprache an die Vorfahren hält: *Tozo, tozo, mali da faj bua zua, punu punu; mali da bua tēlu, punu punu!* „Wenn du zwei Frauen hattest, sag es ruhig (damit wir ihnen auch etwas spenden). Hattest du deren drei, sag es doch!“ So bis Fleisch und Reis in ganz kleinen Portionen im Zimmer rund verteilt sind.

Zu guter Letzt folgt noch das *kili nio*, das Kokosnußdrehen. Der Hausvater oder sein Stellvertreter nimmt die Kokosnuß in die Hände, bespuckt sie und sagt:

Ni:o, kay xeti-xeti, kay dehe-dehe, dzao tana kay, ni:o puu Vidzo nee Vadzo, Teru nee Tena da pia da naa, da pera da tuzu, ata dia soo mata ba tosi tana, pota ba gavo avu banee ne:a kami b'eka kami, mata kay na:na mali zili veva go b'ai male lay roro go b'ai male lay papa leva; vaj mali ebu dzao ba tede dzoge lizu, xala gavu avu yao noo mue-mue, vusa noo meno-meno, usu vi mu du, pega vi mu geka, go mata kay male papa b'oko go b'ai male zele ulu!

„Nuß, höre, höre und paß gut auf; ich frage dich, Nuß von *Vidzo* und *Vadzo*, von *Teru* und *Tena*, Nuß, die uns diese hinterlassen und uns gelehrt haben, sie zu pflanzen; ich frage dich, wird dieser Kranke sterben und in die Erde eingehen, wird er verschwinden und mit Erde bedeckt werden, wird er von uns gehen und uns im Stiche lassen; wenn das der Fall ist, dann wende dein Auge (Stelle, wo der Stiel sitzt) nach dem Hofe (oder links vorn in die Ecke oder links hinten in die Ecke)! Wenn aber unsere Ahnen uns wirklich zu helfen bereit sind, bereit, uns mit einem Zaun zu umgeben, der bis zum Himmel reicht, und mit einer Hecke, die ihre Wurzeln tief in den Boden treibt, wenn sie uns in die Arme nehmen und an die Brust drücken wollen, daß wir ganz sicher seien, einen festen Riegel verschieben wollen, damit kein Feind eindringt, dann drehe dein Auge nach der Ecke hinten rechts von der Tür oder nach der Rückseite!“ Nach diesen Worten spuckt er wieder auf die Kokosnuß, zählt bis sechs (*limasa b'isa* weise sechs) und spricht dann wieder: „Nur ein einziges Mal wende dein Auge nach der Ecke rechts oder nach der Rückseite des Zimmers!“ Dann dreht er die Nuß auf dem Boden. Wendet sich das Auge nach der rechten Ecke oder nach der Rückseite, also der gewünschten Richtung, spaltet er dieselbe, wenn nicht, wird das Drehen wiederholt und die Verstorbenen werden immer wieder angerufen, bis die Kokosnuß durch die angegebene Lage kundgibt, daß die Ahnen zu helfen bereit sind.

Die gespaltene Kokosnuß wird nicht ausgeschabt, wie gewöhnlich, sondern halbmondförmig ausgestochen und an die Anwesenden zum Essen verteilt. Damit ist Divination und Zauberei zu Ende. Der Kranke und seine Angehörigen erwarten nun die gute Wirkung derselben.

Eben war als Krankheitsursache ein Diebstahl herausgefunden worden. Auch das Essen von Menschenfleisch, das der *polo* aus Haß einem seiner Feinde in das Essen gelegt hat, kann die Ursache einer Krankheit sein. Wir wissen ja von früher, daß der *polo* auf Raub nach Menschenfleisch auszieht, auch andere Menschen zum Essen veranlaßt und sie damit auch krank macht. Hat sich beim Befragen des *tibo* dieses als Krankheitsursache ergeben, dann wird weiter gefragt, aus welchem Hause dieses Menschenfleisch stammt, indem Häuser genannt werden, in denen vor kurzem jemand gestorben ist. Ist durch das *tibo* ein bestimmtes Haus bezeichnet worden, dann werden die Verstorbenen in derselben Weise, wie vorher gefragt, wer von ihnen das entwendete und gegessene Menschenfleisch dem betreffenden Hause ersetzen will. Es wird ein Stückchen Kerbauenhaut abgeschnitten und diese an den vom *tibo* angegebenen Ort gebracht, wie vorher die gestohlene Sache.

Wenn nun vom *tibo* auch angegeben worden ist, daß er das Fleisch

eines Menschen gegessen, der an einer Krankheit gestorben ist, werden auch die Voreltern angerufen, die an einer Krankheit gestorben sind; hat er das Fleisch eines auf unnatürliche Weise Verstorbenen gegessen, werden alle so Verstorbenen angerufen, damit sie ihr Fleisch als Ersatz für das gegessene hergeben. Das wird dann in einem Stück Kerbahrenhaut versinnbildet. Sonst geschieht alles in derselben Weise, wie schon oben angegeben.

Wenn das *tibo* als Grund der Krankheit die geschlechtliche Verfehlung mit einer fremden Frau oder einem Mädchen angegeben hat, wird untersucht, was als *vadza*, als Scheidungsgeld gegeben werden muß. Hier kann wieder irgendeine Bagatelle genannt werden, während sonst die Buße eine ziemlich hohe ist, falls die Tat offenbar wurde. Das Erfragte wird wieder an den vom *tibo* bezeichneten Platz gebracht.

Bei Anlage eines neuen Feldes. Bei einem Hausbau und bei der Anlage eines neuen Feldes tritt das *tibo* wiederum in rege Tätigkeit. Wir übergehen den Hausbau und nehmen als ferneres Beispiel die Anlage eines neuen Feldes. Die Zurüstungen zu dieser *Tibo*-Divination sind dieselben, wie die schon bei der Krankheit angegebenen. Doch lauten die Fragen dem Gegenstand entsprechend wieder anders. Und zwar so: *Tibo, kami di: a da neha moni uma; soo banee tata da papa dega kisa laza, da pere vaj laza meze, tuu-tuu kau vana zeta lobo, leu zale puu!* „*Tibo*, wir hier beabsichtigen, ein neues Feld anzulegen. Vielleicht haben uns böse Menschen den großen, breiten Weg, der zum Felde führt, versperrt, oder sie haben etwas Unheilvolles an demselben niedergelegt; wenn es so ist, dann springe oben rechts!“

Mit dem Unheilvollen meinen sie auch wieder ein Stück Menschenfleisch, das der *polo* geholt und zum Unglück für den Besitzer des Feldes dort niedergelegt hat.

So wird einigemal gefragt; und gibt das *tibo* eine bejahende Antwort, wird weiter gefragt, ob dies etwa die Voreltern veranlaßt und dem *polo* aufgetragen haben, wegen einer von den Nachkommen vernachlässigten Pflicht gegen sie. Wenn ja, wird ermittelt, welcher Ahn, dann welcher *polo* es getan hat, indem auch die als *polo* bekannten Leute der Umgegend aufgezählt werden, bis das *tibo* einen bestimmten von ihnen als Missetäter angibt.

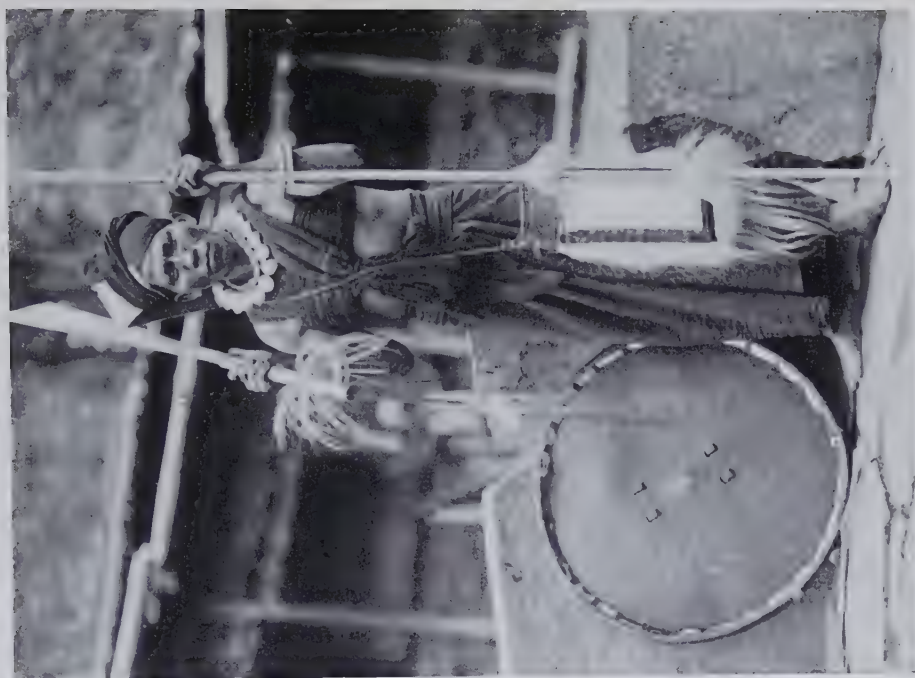
Die Fragen an das *tibo* lauten folgendermaßen: *Tibo, tuu-tuu nee poro b'oko nee ke:di-ke:di, tata da peme ga la: kisa uma, kami ba bodzo revo vaj ba naku neka b'ai, tuu-tuu kau vana zeta lobo!* „Wenn wirklich Menschen ein Stückchen Fleisch auf dem Plane, der zum Felde bestimmt ist, niedergelegt haben, so daß wir uns umsonst müde dahin laufen, uns müde arbeiten, dann spalte oben rechts!“ So wird gewöhnlich mehreremal gefragt, bis man der Sache ganz sicher zu sein glaubt.

Gibt das *tibo* eine günstige Antwort, daß also gar kein Hindernis im Wege liegt, wird das neue Feld sofort in Angriff genommen. Wenn nicht, werden die Vorfahren wieder um Hilfe angegangen. Sie werden gefragt, wer von ihnen den Mut hat, das verderbliche Fleisch vom Felde wegzuholen, ähnlich wie vorher bei der Krankheit. Hat sich jemand erbotten, dann wird ein Stück Kerbahrenhaut abgeschnitten und an Stelle des schlechten Fleisches weggeworfen. Auch erfolgt wieder Opfer an die Verstorbenen wie vorher.



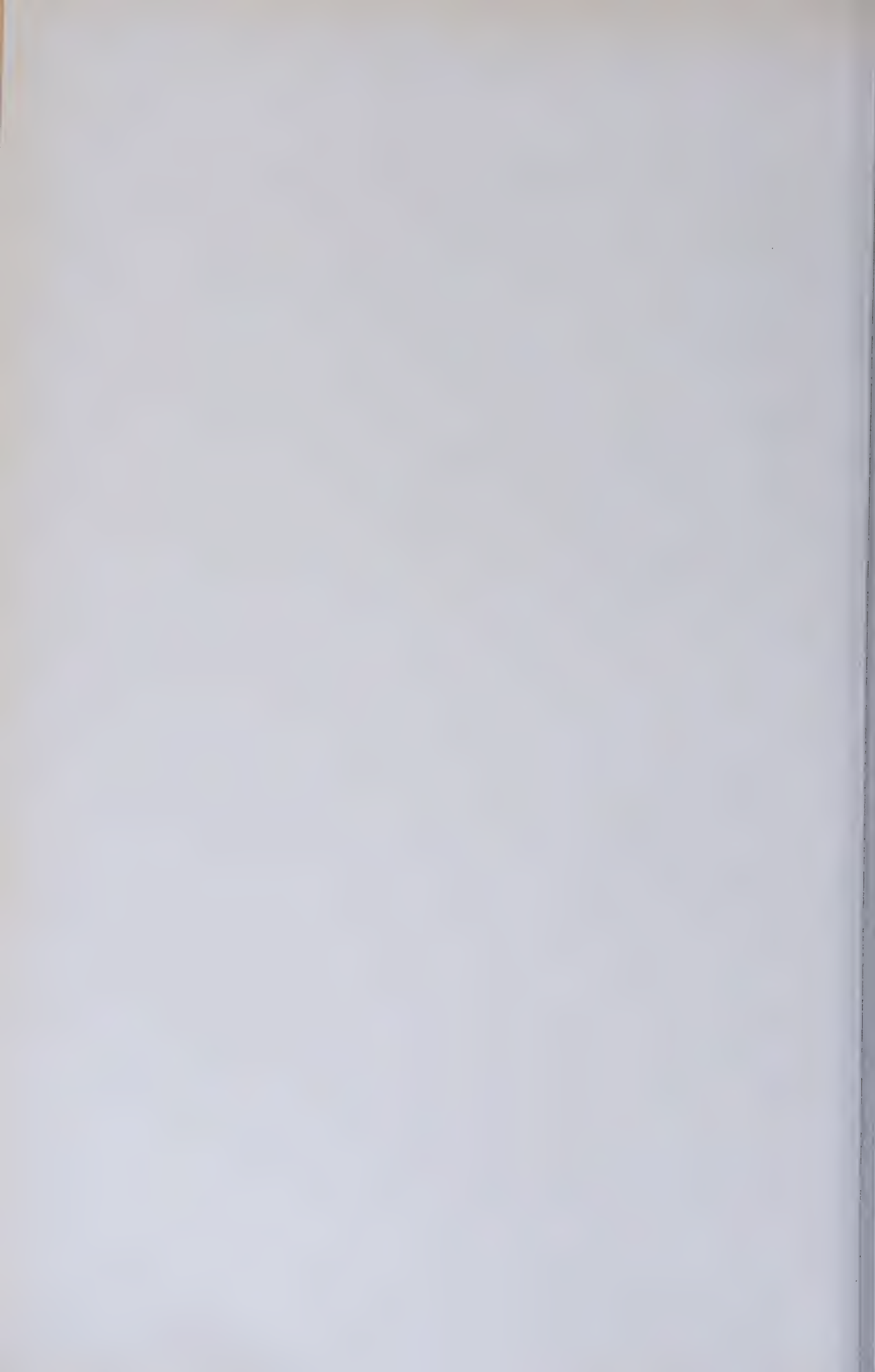
Bei der Bambusstäbchen-Divination (*taq̄ tibol*).

Anthropos XXVI.



Johannes *Dira*, mein bester Gehilfe, „in Waffen“ auf dem
lesa xuj stehend.

Photos: P. BOUMA.





Reo Gede aus Badzava.

Anthropos XXVI.



Niso Ene aus Badzava.

Photos: P. BOUMA.



Nach der Rückkehr werden die Seelen der Feldfrüchte eingeladen, sich auf dem neuen Felde zu versammeln, und zwar in folgender Weise:

Tibo, go dzao dia da puɪ noo bila-bila ga, da vasi noo xiga-xiga ga. Dia daɣ-daɣ dzao koeme le ni:u le ɛna mi:u nee daña puu zili Dɛnu, pita ɛne dabe dia, mi:u vi mai masa-masa nee lode deke nee vole leva, mi:u vi kono mogo-mogo, lole bo:ɛ-bo:ɛ, lɛda vi bɛpa, teña vi re:o, tuu-tuu vana zeta lobo, le:u zale puu!

„*Tibo*, ich habe nun alles schön auf dem Felde gesäubert, alles Gestrüpp entfernt, alles Unkraut ausgerissen; alles ist rein. Nun rufe ich euch nur noch und lade euch (ihr Seelen) ein, mit Reis beladen euer Land hier aufzusuchen, daß wir den reichsten Ertrag davon haben, und euch auf dem Felde zu versammeln, damit es Ertrag liefert, daß davon die Balken brechen und der Boden kracht. Tut ihr das, dann, *tibo*, spalte oben rechts und links unten!“

Wenn das *tibo* auch die Frage schon bejaht hat, so wird trotzdem dieselbe noch wieder in anderer Form wiederholt, um ganz sicher zu gehen:

Tibo, dzao soo ɛna-ɛna kaɣ, ɛbu dzao vi tu go vini daña, soo ba b'ai go pita ɛne ba b'ai go gaɣ ɛma, seko vi lie, tavu vi lɛbo, kaɣ soo ba b'ai go mai, b'ai go ñod'o, tuu-tuu kaɣ vana bogo zeta lobo, le:u zale puu!

„*Tibo*, vielleicht darf ich dich noch einmal fragen, ich habe um gute Saat gebeten, aber möglicherweise kommen die Voreltern nicht hier in ihrem Vaterlande an und suchen uns nicht hier auf, und wir haben so keinen Ertrag auf dem Felde; wenn es denn so ist und sie kommen wirklich nicht, dann spalte oben rechts und unten links!“ Sagt das *tibo* zu, daß sie kommen, so werden jetzt die ankommenden Seelen in den Speicher des Sippenältesten eingeführt. Das geschieht folgendermaßen:

Tibo dzao tugi vini daña lode deke nee vole leva zale ɛone bo go mori gae ɛbu dzao kɛnana, gazi vi kono dɛga kodo sua, lole vaj labu vatu, ɛata dzodza vi le goma, gele vi le gore, nee su:a vi gili nu:a nee karo vi gili sao, dzao vi ɛna nee kobo Folo nee kaba Dzava, gazi ñapa vi le raða, gazi veke vi le dɛfu, tuu-tuu kaɣ vana zale puu sape tara, le:u zeta lobo!

„*Tibo*, ich bringe den Samen mit den langen Kolben (die Seelen) und den langen Ähren in den Speicher des Sippenvorstehers, daß er dort wie in einem Kleide von Eisen ganz sicher sei, geborgen wie in einer Jacke von Stein, damit, wenn Leute einbrechen wollen, sie es nicht können, damit Rotan die Stadt umgebe, Dornen unser Haus umhegen! Ich bitte um Saat aus der Manggerai und von Java. Will man einbrechen und stehlen, sollen sie es nicht können, will man den Speicher demolieren, soll es ihnen unmöglich sein. Wenn du mir das versprichst, dann spalte unten bis aufs Auge, links oben bis zur Spitze!“

Wird die Hilfe durch das *tibo* zugesagt, hört das Fragen auf. Darauf wird das gewöhnliche Opfer im Hause dargebracht, das Gesinde des Herrn aber zieht mit Grabstangen aufs Feld, um dort das Umgraben zu beginnen.

Zur Kriegszeit. Der Krieg ist ein so aufregendes und alle Gemüter in Bewegung setzendes Ereignis, daß man von vornherein annehmen kann; daß das *tibo* gerade zur Kriegszeit in erhöhtem Maße in Tätigkeit treten wird. Und so ist es auch. Der *mori nalu*, der Urheber des Krieges,

oder in seinem Interesse und Auftrage ein *ata b'eko*, nimmt die *Tibo*-Divination vor und fragt, wohin das Schlachtfeld verlegt werden soll, ob sie Feinde töten und zu Gefangenen machen werden. Alsdann werden alle in früheren Kriegen Gefallenen aufgerufen, sich auf dem Schlachtfelde zum Schutze der Ihrigen einzufinden, was sie *ala poro bani, vi ture kisa ñeti*, nennen; d. h. verwegenes, tapferes Fleisch, die Leiber der tapferen Gefallenen, zusammenholen und auf dem Schlachtfelde (zum Schutze der Krieger) aufhäufen. Das geschieht in folgender Weise: *Tibo, lęza nuka rob'a kami ke:a dęga kęnana, kami ba ñe ju, ñala xina, tuu-tuu kaı vana zeta lobo!* „*Tibo*, am morgigen Tage werden wir dort den Kampf eröffnen; werden wir da die Haare unserer Feinde in unsere Hände, ihre Ohren in unsere Gewalt bekommen (Gefangene machen), in aller Wahrheit, dann springe oben rechts am Ende!“ Wenn es sich nun auch in der besagten Weise spaltet, so wird doch die Frage gewöhnlich noch mehreremal variiert:

Tuu-tuu nuka roba kami ke:a dęga kęnana, ba ñe ba ñala tuu-tuu, kami vi voko b'ila kolo godo, vi ve:a b'ila rępe laba, kami vęna subi nee :ia, vęna su nee nusuu, tuu-tuu kaı vana zeta lobo!

„Nun sage es aber ganz bestimmt, wenn wir morgen dort den Kampf beginnen, werden wir sie dann erwischen und ergreifen können, damit wir dann den Sieg über unsere Feinde feiern und in Jubel schweben wie eine in der Luft kreisende Taube, werden wir vor Freude die Hände zum Tanze schwenken können; werden wir das *Nusu*-Bäumchen pflanzen und daneben Steine setzen können (als Siegeszeichen über die besiegten Feinde), dann spalte oben rechts!“ So und ähnlich wird dann noch weiter hin und her gefragt, bis daß man Sicherheit zu haben glaubt.

Nun folgt das schon erwähnte Aufrufen der früher Gefallenen, damit sie sich auf dem in Aussicht genommenen Schlachtfelde aufstellen mögen, um den Kämpfern beizustehen. Dann wird gefragt, wer von ihnen sich im Rücken des Feindes aufstellen will, damit kein Feind entwische, wer von den Gefallenen die vom Feinde getroffenen gleichen Schutzmaßnahmen vereiteln wolle.

Jetzt folgt die Untersuchung, ob auf der eigenen Seite auch Leute fallen werden, und zwar wie folgt:

Tibo, lęza nuka rob'a nu:a kęna dzao da tuda, dzao da rere, soo tobo da golo, raa ba lale, rivu ba lei, dzao da mo:e ka kobe ba rudu b'ila :inu lęza ba koko nee nobo, vo:e nee bole, rivu banee luu, ñasu banee foki, tuu-tuu kaı vana zeta lobo!

„*Tibo*, morgen wird jenes Kampong zum Kampfe aufgerufen werden; werden dann aus demselben auch Leute fallen, werden sie ihr Blut vergießen, so daß die Angehörigen darüber schimpfen (über den *mori ñalu*, den Urheber des Krieges, in dessen Interesse auch der Krieg geführt wird), daß ich ein Nachtessen bekomme (unschmackhaftes Essen zur Strafe) und zu trinken Palmwein vom Tage (der nicht schmeckt), werde ich von den Leuten ausgeschimpft werden; werden die Krieger auf die Tragbahre gebunden werden (als gewaltsam Gestorbene), werden unsere Augen in Tränen und unsere Nasen in Rotz gebadet sein, ja, dann spalte oben!“ Bejaht es die Frage, dann

werden alle streitbaren Männer mit Namen aufgezählt, um zu erfahren, wer von diesen fallen soll. Die so Ermittelten fragt er nach ihren Vorfahren, um dieselben zum Schutze der Ihrigen aufzurufen, ähnlich wie vorher bei schwerer Krankheit.

Wenn die dem Tode Geweihten des einen Kampongs dem Schutze der Vorfahren unterstellt sind, wird mit den Angehörigen der übrigen in der gleichen Weise verfahren.

Haben alle Kriegsteilnehmer ihre Schutzgeister erhalten, werden die am Kriege teilnehmenden Kampongs selbst durch den Schutz der Verstorbenen vor der Gewalt der Feinde gesichert, und zwar folgendermaßen:

Nu:a kəna dzao da leu nee go poro go N. N. kənana, usu vi mu du, usu vaj nepu sua, dzao pəga vi mu gəka, pəga vaj kabu watu; nee nu:a vi gili nu:a nee karo vi gili bapo, gazi gele vi lej gore, gazi dzodza vi lei goma, vi kono vi kodo sua, lole vi labu watu, dzao vi pag nee kobo Folo nee kəba Dzava, vi pa masa ana kapu, vi vega masa nuva nu:a, ulu vi paga watu, logo vi təbu tire, vaj vi raka iso, lima vi raka rag, vana zeta lobo, leu zale puu!

„Jenes Kampong N. N. will ich mit dem Fleische des N. N. verschließen (unter seinen Schutz stellen) wie mit einem festen Riegel, mit einem Riegel von unzerbrechlichem Eisen, sie verrammeln mit Wurzeln von Stein. Und Rotan soll das Kampong umgeben und Dornen es umhegen, damit wenn der Feind eindringen will, es ihm unmöglich ist, wenn er es einnehmen will, er es nicht kann. Die Einwohner sollen sitzen wie in einem Kleide von Eisen, wie in einer Jacke von Stein. Ich bitte um Proviant von der Manggerai, um solchen von Java. Die Krieger mögen in der rechten Weise verteilt werden und in der rechten Ordnung sich aufstellen. Ihr Kopf sei hart wie Stein und ihr Rücken wie Granit, ihr Fuß flink wie der eines Habichts, ihre Hand leicht und geschickt wie ein Sperber. Wenn das alles so ist, dann spalte oben rechts!“

Wenn so die Tore des Kampongs verrammelt und die Krieger gesichert sind, erhalten die Einwohner selbst noch ihre Schutzgeister.

Zum Schluß wird das Hühnchen am imitierten *nad'u*, wie schon erwähnt, geschlachtet und geopfert, dann die Kokosnuß gedreht. Es versteht sich von selbst, daß all diese Zeremonien und Manipulationen oft mehrere Tage in Anspruch nehmen. Für den *ata b'eko* wird für seine Anstrengungen ein Schwein geschlachtet.

Hat er aber für irgendeinen der streitbaren Männer absolut keinen Verstorbenen finden können, der ihn in Schutz nimmt, dann ruft er den Betreffenden vor dem Auszuge zur Schlacht und sagt ihm: „Du, bleibe zu Hause und hüte die Kerbauen!“ Damit weiß er Bescheid, was ihm blüht. Er bleibt mit Freuden zu Hause.

Nun kommt aber noch eine fatale Geschichte. Der Gewährsmann, der alle diese Dinge mitteilte, fügte zum Schlusse hinzu: „Trotzdem nun soviel *tibo* verknallt und so viele Fragen gestellt werden, fallen doch Leute im Kampfe, sie werden besiegt und gefangen.“ Deshalb sagt ein schlauer *ata b'eko*, der die Divination vornimmt, schon im voraus: „Fragt mich nicht, ob

ihr lebendig oder tot, siegreich oder geschlagen nach Hause zurückkehren werdet! Fragt mich nicht, wenn ihr verwundet werdet, woher das komme. Denn bei manchen trifft ein, was der *ata b'eko* sagt, bei anderen nicht. Aber wir müssen dennoch seinen Worten folgen, sonst trifft uns gewiß ein Unglück.“

Ist jemand im Kampfe verwundet worden, erlangt später aber seine Gesundheit wieder, muß er das Opfer *usu sua*, „einen eisernen Riegel vorschieben“, darbringen. Es wird ein junger Kerbau geschlachtet und im Hause geopfert; dabei gebetet:

Kena ine-ema etc. . . tede kedī, xala baña, usu vi mu du, pēga vi mu gēka, miu vi leu nee bata zele, pere nee bata lay; vi sēba vaj karo, vi rēga vaj sua, miu vi zoko nee kedī, sēno nee baña; gazi peni vi b'ai go tej, neno vi b'ai go beo! Rase nara buu!

„Hier, Eltern usw. . . , umgebet eure Kinder mit Zaun und Hecke, verschließt sie mit einem festen Riegel, mit einem unzerbrechlichen Schloß. Verrammelt den oberen Eingang zum Kampong, verbarrikadiert auch den unteren; lasset Rotan und Dornen um uns wachsen, damit eure Kinder ein sicheres Versteck haben, einen guten Zufluchtsort, damit, wenn der Feind uns sucht, uns nicht findet, wenn er hinschaut, uns nicht sehen kann!“

Ein ähnliches Opfer wird auch öfters nach überstandener schwerer Krankheit dargebracht. Diese Opfer heißen *usu sua*, *rēga karo* oder *sēba laza*, mit Dornen den Weg versperren.

Beim Ordal *boka goe*. Bei diesem feierlichsten Ordal, das der *Nad'a* kennt und in der Abhandlung über das Recht der *Nad'a* näher beschrieben wird, beginnt das Befragen des *tibo* mit dem Schlachten von Kerbauen zur Reinigung des *loka*, des Ortes, wo der Speer geworfen werden soll, bis zum Tage des Speerwerfens selbst. Im allgemeinen verläuft das Befragen wie zur Zeit des Krieges. Was verschieden ist, soll hier folgen. Es wird gefragt, wer den Einsatz an Geld bis zum Ende, wo das Urteil gefällt wird, aufbewahren soll, wer das dabei zu werfende Bambus holen und wer es an Stelle des dabei beteiligten Mädchens werfen soll. Das letztere geschieht so:

Tibo, ata diana vi poke kami pozo volo laga mala, rivu vi dedī kami moe dzo molo, nasu vi mani kami moe rasi zia, kami vi sa nee naza meze, bea nee nali leva, kati vęle maj, bulu vęle pędza! Kay vana zeta lobo, leu zale puu!

„*Tibo*, wenn dieser Mann hier uns den Bambus wirft, daß er Berge übersteigt und Ebenen überfliegt, so daß uns die Leute loben werden wie einen Mann, der ein großes Haus errichtet, die Tausende uns preisen als unbescholtene Leute, daß wir dann mit Recht unseres Geschlechtes uns rühmen können, daß unser Lebensweg sich erweitere, daß wir den ausgesetzten Preis davontragen! Wenn das eintrifft, dann spalte oben rechts und links unten!“

Hierauf werden die Verstorbenen um Schutz für den Speerwerfer gebeten, daß sie ihn in ihre Arme nehmen und gleichsam zur Sicherheit in das Haus der Vorfahren bringen.

Nun wird erforscht, wo der zu werfende Bambus zu holen und der Platz, wo er zu werfen ist. Auf diesen Platz werden dann die Verstorbenen zu Schutz und Hilfe zitiert, damit sie dem Speerwerfer Kraft und Mut verleihen.

Bei schlimmen Träumen. Träume sind für den *Nad'a* Vorherverkünder von Glück und Leid. Hat jemand einen unheilverkündenden Traum gehabt, daß er z. B. in einem Morast versinkt oder in einem See ertrinkt, von einem Pferde stürzt oder an einen Galgen gehängt wird, das alles Vorzeichen von einem unnatürlichen Tode sind, dann ruft der Betreffende einen *ata b'eko*, damit dieser durch das *tibo* den Platz ermittelt, an dem dieses Unglück geschehen soll, damit er entweder diesen Ort gänzlich meide oder als Ersatz für seine Person ein entsprechendes Opfer bringe. Vier Ersatzmöglichkeiten gibt es: ein roter Hahn, ein rotes (bräunliches) Schwein, ein rötlicher Hund und ein roter Jams, alles Dinge, die auch sonst im Kult eine Rolle spielen. Die Frage, die an das *tibo* gestellt wird, lautet:

Tibo, ata dia da nipi ga da molu tivu, kena b'ai go tivu, vaj kena vek'i go rate vi nana ata di:ana, leza vau muzi ba mata ba pota tuu-tuu, kay vana zeta lobo!

„*Tibo*, wird diesen Menschen hier, der geträumt hat, daß er in einem See unterging, später das Grab aufnehmen, wird er bestimmt sterben und verschwinden, wenn ja, dann spalte oben rechts.“ So ähnlich wird das Fragen noch mehrmals wiederholt und noch genauere Fragen gestellt:

Tibo, tuu-tuu kay mae geo mae toke, ata dia leza vaumuzi, mali laa dega kenana, nitu ba redo, Deva ba teki, tuu-tuu kay vana bogo zeta lobo, leu zale puu!

„*Tibo*, in aller Wahrheit, daß du nicht lügst und nicht betrügst, wird dieser Mensch, wenn er einmal an diesen Ort geht, von *nitu* zurückgehalten und von *Deva* geholt werden, dann spalte noch einmal oben rechts und auch unten links!“ Ist in dieser Weise wieder mehrmals gefragt worden und hat es den sicheren Tod des Träumers in Aussicht gestellt, falls er sich dem genannten Orte nähert, dann bittet er *Deva* und *nitu* an seiner Stelle eines von den vier Ersatzmitteln anzunehmen:

O ine nitu, o sema Deva, kay da b'o koko molo, kay da nito rura zia! Dia dzao vena gelu vaj lako, kay vana zeta lobo!

„O Mutter *nitu* und Vater *Deva*, bestreicht ihn mit heilsamem Speichel, erhaltet ihn durch den Speichel eures Mundes! Ich will ihn (den Gefährdeten) euch ersetzen durch einen Hund. Seid ihr damit zufrieden, dann *tibo*, spalte oben rechts!“ Wenn das *tibo* eine bejahende Antwort gibt, dann wird mit dem angenommenen Ersatz geradeso verfahren wie mit einem *ata golo*, wie mit einem, der eines unnatürlichen Todes gestorben ist, d. h. an dem Unglücksorte getötet, an einen Galgen gehängt und dann daselbst der Länge nach begraben. (Tod und Begräbnis in der Abhandlung über die Familie.)

Wenn aber das *tibo* oder vielmehr *Deva* und *nitu* den Ersatz unänderlich zurückweist, dann wird dem Träumer vom *ata b'eko* verboten, sich je in seinem Leben dem verhängnisvollen Orte noch einmal zu nahen. Muß er doch an ihm vorüber, dann muß er immer einen weiten Umweg um denselben machen.

Dēpa.

Eine neben dem *tibo* häufig angewandte Art der Divination ist auch das *dēpa*, das Messen mit der Spanne der Hand an dem Arm dessen, der bestimmte verborgene Dinge erfahren möchte. Es hat z. B. jemand eine wertvolle Sache verloren; er möchte wissen, auf welche Weise sie ihm abhanden gekommen ist, etwa durch Diebstahl, und wo sie sich augenblicklich befindet. Oder jemand möchte von seiner Krankheit geheilt werden und will wissen wie. Im letzteren Falle wird, um ein Beispiel anzugeben, so verfahren. Einer, der sich auf das *dēpa* versteht, wird gerufen. Angekommen, spuckt er sich in die Hand, reibt sich die Handfläche ein und spricht: *ata diā da bēti laza, ruu go ata kēnana vi bura, veki vi zia lo vi pave, kau lova!* „Wenn dieser Kranke durch den Speichel dieses Menschen (es wird ein bestimmter genannt) geheilt werden kann, sein Leib gesund und sein Aussehen wohl wird, dann sei (du Arm des Kranken) länger (als meine Spanne)!“ Dann mißt er mit der Spanne seiner rechten Hand, legt die Spitze seines Mittelfingers mit der Spitze des Mittelfingers des Kranken zusammen, mißt dann zwei Spannen nach aufwärts, dem Ellbogen des Kranken zu, macht mit dem Daumen ein Zeichen am Arm desselben, da, wo die zweite Spanne aufhört, und mißt von da wieder hinab zwei Spannen. Ragt dann die Fingerspitze des Kranken etwas hervor, so lautet die Antwort ja, der Genannte kann den Kranken heilen. Doch sucht er sich jetzt wohl noch einmal in negativer Fragestellung von der Richtigkeit der Angabe zu überzeugen und sagt etwa so: *ata kēna soo bura-bura, soo veki ba b'ai go zia, lo ba b'ai go pave, kau lova!* „Wenn jener Mensch diesen Kranken auch bespuckt, dann wird sein Körper vielleicht trotzdem nicht gesund werden und sein Aussehen nicht wohl, wenn das der Fall ist, dann sei länger (oder gleich mit meiner Spanne)!“

Selbstverständlich hat es der Messende in seiner Gewalt, die gewünschte Antwort zu erhalten, je nachdem er seine Spanne mehr oder weniger streckt.

Darauf wird der Heilkünstler gerufen, der den Kranken bespuckt. Er spuckt ein- oder zweimal auf die kranke Stelle und spricht dabei: *Ruu dzao, kau xēdo lo:a, rogo lo:a, veki vi zia lo vi pave!* „Speichel mein, dringe ein, trockne die Wunde, daß sein Aussehen wohl sei, und sein Leib gesunde!“ Wenn jemand Bauchschmerzen hat, spuckt er auf den Bauch und sagt: „Speichel mein, stille die Pein, laß den davon befallen werden, der gestohlen hat (dabei wird irgendeiner genannt, der als Dieb bekannt ist), bringe die Krankheit auf eine Pisangstaude (damit der Kranke Linderung und Genesung finde), bringe sie zu einer Zuckerrohrstaude, sein Leib möge gesund und sein Aussehen wohl werden!“

Ist jemandem etwas gestohlen worden, so wendet er sich auch wohl an den *Dēpa*-Kundigen, um von ihm den Dieb zu erfahren. Jener geht alle Bewohner des Kampongs durch, und wenn es noch nicht getroffen hat, auch anderer Kampongs. Der Spruch lautet: *ata kēna, da naka, da toma, tuu-tuu kau lova.* „Wenn der N. N. gestohlen und die Sache an sich genommen hat, dann sollst du länger sein!“ Wen es trifft, der hat gestohlen, kann aber nicht gerichtlich belangt werden. Der Geschädigte rächt sich im Geheimen an ihm, indem er ihm etwas stiehlt oder ihm sonst an seinem Eigentum schädigt.

Ähnlich wird es gehalten, wenn einer etwas verloren hat. Gefundene Gegenstände können aber behalten werden; nur Verwandte und Freunde erstatten sie zurück.

Ge xag.

Gebräuchlich ist auch das *ge xag*, das Zählen von Maiskörnern. Man nimmt mit der Hand aufs Geratewohl eine größere Zahl von Maiskörnern und spricht dazu:

Xag kau xeti-xeti, kau deñe-deñe, kau go boo tuka nee neka foke, ata dia go ruu kenana, kau tuki, mali ga b'ai, kau gesi!

„Mais, höre, höre und paß gut auf! Du, der du den Magen füllst und die Kehle sättigst, sage mir, ob dieser kranke Mensch durch den Speichel jenes Menschen geheilt werden kann! Wenn ja, dann sei gerade (an Zahl, das Vielfache von zwei oder vier), wenn nicht, sei ungerade!“

Ergibt sich eine ungerade Zahl, so wird in derselben Weise weiter gefragt, bis es eine gerade Zahl ergibt. Aber auch in diesem Falle kann die Frage zur Sicherheit noch mehrmals wiederholt werden.

Das wären die künstlichen, die von den *Nad'a* selbst ersonnenen Divinationsmittel. Als natürliche Divinationsmittel kommen vor allem eine Reihe Omentiere und die Träume in Betracht.

Omentiere.

Wenn die Eule nachts ihren heiseren Schrei hören läßt (Vogel und Schrei *po* genannt), so ist dies ein Zeichen, daß jemand sterben wird; aus welcher Sippe, kommt darauf an, wo sie sich niederläßt; jede Sippe hat ihren bestimmten Platz, von dem aus die Eule ihre Voraussage an sie richtet. Den Platz kennen die Angehörigen der Sippe aus Erfahrung; es ist von alters her so eingetreten, wenn sie dort saß und schrie. Diese Voraussage kann aber nach der Meinung der Leute auch durch das Windlassen des Vogels geschehen, wenn sie einen zischenden Ton zu hören meinen; das nennen sie dann *usi* und die Eule ebenso. Davon hat man dann ein Sprichwort: *Po zeta boro, usi zale buri*. „*Po* mit dem Munde, *usi* mit dem Hintern!“ So sagt man, wenn jemand einen anderen einer schlechten Tat beschuldigt, selbst aber auch nicht davon frei ist. „Der Kessel schilt den Ofentopf, daß er rußig sei.“ Von der Eule sagt man auch: *polo isi dua, polo* von den Bergen, da er dort lebt.

Ein kleiner Vogel namens *si*, kleiner als die Eule, dessen Stimme auch eine Art Zischen ist, gilt gleichfalls als Todesbote, und zwar in der nämlichen Weise wie die Eule.

Nai tavu, ein grauer, eulengroßer Vogel, dessen Stimme der eines weinenden Kindes ähnlich ist, kündigt auch den Tod der Menschen an. Desgleichen *toe*, ein grauer, taubengroßer Vogel. *Si*, *nai tavu* und *toe* heißen die *polo* der tiefer gelegenen Gegenden, da diese ihr gewöhnlicher Aufenthaltsort sind.

Wenn eine Grille, eine Heuschrecke oder ein Mistkäfer einen Menschen umschwirrt, dann hat der *polo* sie geschickt, sich demselben zu nahen und ihn tödlich zu bezaubern, damit er bald sterbe.

Wenn ein Hahn nachts zur Unzeit kräht, kündigt er ein großes Unglück an: es wird jemand sterben, ein Krieg wird ausbrechen, das Ordal *boka goe* wird irgendwo stattfinden u. dgl. Oder die Hähne sehen zu jener Zeit die *polos* auf Raub nach Menschenfleisch ausziehen.

Schreit ein Habicht, nachdem gerade jemand beerdigt worden ist, dann sagen die Leute, der Habicht habe das Grab überschritten, es werde bald ein anderer dem Toten ins Grab nachfolgen. Das gleiche tritt ein, wenn ein Adler oder Sperber schreit.

Piepen Mäuse und Ratten, dann glauben manche, daß der *polo* ihnen befohlen, im Hause sich aufzuhalten; oder der *polo* selbst habe sich in eine Ratte verwandelt und treibe sein Unwesen im Hause, um die Bewohner zu quälen. Andere sagen das Gegenteil; man solle die Ratte am Piepen und Kreischen nicht hindern, da sie wie ein Haushund ist, der bellt, wenn der *polo* sich dem Hause naht. Wenn nachts viele Hunde zusammen heulen, so ist das auch ein Zeichen, daß bald jemand sterben wird. Das wäre einiges über Omentiere. Sicher gibt es deren in den verschiedenen Gegenden noch verschiedene andere.

Träume.

Eine sehr wichtige Rolle im Leben der *Nad'a* spielen die Träume als Vorzeichen und Vorausverkünder der Zukunft. Für bestimmte Arten von Träumen hat man auch eine bestimmte Auslegung.

Werden wir im Traume von einem Kerbau verfolgt, der uns mit den Hörnern aufgabeln oder durchbohren will, so ist dies ein *polo*; wir müssen sterben; desgleichen wenn wir eine Schlange sehen; sie ist das Seil *Deva's*, mit dem er uns binden und töten will. Wenn wir in einem tiefen Wasser untergehen, dann hat uns *nitu* hinabgezogen, auch ein Zeichen des nahen Todes. Träumen wir von Exkrementen, so künden sie uns ein Unglück an. Die Leute sagen deshalb auch im Sprichwort: „*Nisa kita moe tej tai*; es ist mir zu Mute, als ob ich Exkremente sähe.“ Träumt man von Reis, bekommt man die Krätze, von Apfelsinen und Manga, *buri dzava*, eine Art Beulenpest, oder die Gicht. Wer von Feuer träumt, bekommt Dysenterie.

Wenn man im Traume von jemand Betel erhält, wird die ausstehende Schuld oder der Brautpreis bald bezahlt werden.

Wenn ein Mann von seiner Frau träumt, daß sie schläft, dann wird sie bald sterben, und umgekehrt auch. Träumt man, *teke* oder *kelo gag* zu singen oder *dzai* zu tanzen, wird man bald einen Toten beweinen müssen.

Wenn Eheleute träumen, daß sie miteinander unterwegs sind und dabei eines von beiden verschwindet, wird dieser Eheteil bald sterben. Trägt man ein Kind in den Armen, das aus denselben verschwindet, so wird es sterben.

Träumen wir von Verstorbenen, hat sich unsere Seele in die Unterwelt verirrt; von einem Hause von Stein, so haben wir das Haus *Deva's* gesehen.

Wenn ein Mann träumt, daß sein Kopf- oder Hals- oder Lendentuch verbrennt oder seine Hängetasche abgerissen wird, muß er diese Gegenstände mit denen eines anderen vertauschen, sonst wird er binnen kurzem sterben. Wenn eine Frau träumt, daß ihr Kleid verbrennt, ihre Haarnadel oder ihre

Hängetasche abgerissen wird, muß auch sie diese Dinge vertauschen, wenn sie nicht sterben will.

Ein Mann, der träumt, daß ihm sein *parang* oder Schwert oder seine Lanze verlorengegangen ist, muß diese mit denselben Gegenständen eines anderen vertauschen, sonst stirbt er eines unnatürlichen Todes. Wir müssen uns bei diesen Dingen erinnern, daß die Seele des Betreffenden an die Gegenstände gebunden ist oder ein Stück Leben daran hängt. Das Gesagte gilt von der Kleidung überhaupt, wenn sie im Traume verlorengeht.

Gräbt ein Mann im Traume Jams, dann muß er beim unnatürlichen Tode eines Menschen den Galgen tragen, trägt er im Traume den Jams, muß er im gleichen Falle den Leichnam des Verunglückten tragen. Wenn er von Halsschmuck träumt, hat er dann das *Vuli*-Halsband anzulegen, oder wenn das *boka-gore* Ordal stattfindet, bei diesem; oder es wird ein Krieg entstehen oder sonst ein großes Unglück eintreten. Sieht er im Traume einen Spatzen oder eine Buschtaube, so muß er in diesem Falle das *bara zo* tragen. Wird jemand im Traume getötet, wird er eine Art Aussatz bekommen. Daraufhin erbittet er sich Speichel von dem Mörder, reibt sich damit ein und ist vor dem Aussatz geschützt.

Erscheinen die Voreltern im Traume, ohne daß sie ein Wort reden, haben sie Hunger und wollen etwas zu essen haben. Der Träumer muß zu Hause den Verstorbenen ein Opfer bringen, sonst werden sie ihn fassen (*pute*) und mit Krankheit schlagen.

Vor der Heirat und Ehe sind die Träume als Vorzeichen von besonderer Wichtigkeit. Deshalb sollen sowohl die Brautleute als auch deren Eltern bis zur Eheschließung gut auf ihre Träume achten, um aus ihnen die Zukunft der Brautleute zu erkennen. Ein Traum, der eine böse Zukunft in der Ehe voraussagt, ist für sie meistens ein Grund, das Eheversprechen zu lösen.

Wenn eines von den Genannten träumt, daß Braut und Bräutigam miteinander gingen und auf diesem Gange ein Eheteil verschwand, oder auch nicht miteinander nach Hause kamen, oder daß Junge oder Mädchen den anderen Teil im Stiche ließ und sich einem anderen zugesellte, oder überhaupt mit einem anderen verkehrte, dann geben sie einander den Traum kund und scheiden schiedlich und friedlich voneinander, denn es wird in der Ehe sicher nicht gut gehen. Dabei geben sie sich wohl gegenseitig das Versprechen, sich wie Freunde oder Geschwister treu zu bleiben und zu lieben bis zum Tode. Wenn die Brautleute voneinander träumen, daß sie sterben, dann wird dieses Unglück in der Ehe sehr bald eintreten; es kann wieder ein Grund zur Auflösung des Eheversprechens sein.

Wird in der geschlossenen Ehe ein Knabe geboren, so zeigen die Träume des Vaters oder Großvaters die Zukunft des Sprößlings an. Wenn der Mann während der Schwangerschaft der Frau träumt, er schenke jemandem *Pinang* und es wird nachher ein Knabe geboren, so wird dieser sterben. *Pinang* ist ein Sinnbild des Mannes. Oder der Knabe ist schon geboren und der Vater träumt, daß derselbe gestohlen, geraubt wird oder irgendwie aus seinen Armen verschwindet, so wird das Kind nicht lange leben.

Für ein neugeborenes Mädchen sind die Träume der Mutter oder Großmutter maßgebend. Träumen die beiden, daß sie anderen *Sirih*-Blätter anbieten (*Sirih* ist Sinnbild der Frau), dann wird das Mädchen nicht lange leben.

Wenn die Großmutter während der Schwangerschaft ihrer Töchter träumt, daß die Leute eine *Sirih*-Frucht oder eine ungeschälte *Pinang* oder eine Kokosnuß schenken, so muß ein zur Welt kommender Knabe den Namen eines der allerältesten Vorfahren erhalten; träumt sie aber, daß jemand eine geschälte Kokosnuß oder getrockneten *Pinang* gibt, so wird das Kind den Namen eines noch Lebenden oder eines erst jüngst verstorbenen Verwandten erhalten. Träumen sie, daß die Leute *Sirih*-Blätter oder einen neuen Topf schenken, so wird ein Mädchen geboren werden. Wenn diese Verwandten aber träumen, daß jemand von diesen Verwandten oder Vorfahren selbst *Sirih* oder *Pinang* anbietet, so muß das Kind den Namen des Gebers erhalten. In diesem Falle ist das sonst erforderliche Niesen des Kindes für die Namensgebung nicht mehr nötig. Wenn sie träumen, daß irgendein Vorfahr, dessen Namen sie aber nicht kennen, ihnen *Sirih* oder *Pinang* anbietet, dann muß es sich seinen Namen dadurch wählen, daß die Namen von den Alten aufgezählt werden und das Kind sich durch Niesen bei dem rechten Namen meldet.

Träumt eine Frau, daß sie ein Bambus, das nur halbvoll mit Wasser gefüllt ist, trage, dann wird sie an Frühgeburt sterben; träumt sie aber, daß das Bambus ganz mit Wasser gefüllt ist, jedoch unterwegs bricht, so wird das Kind bald nach der Geburt sterben.

Charakterdeutung.

An diese Divinationen und Traumdeutereien schließe ich noch eine Art Charakterdeutung mittels der Linien und Falten der Hand und des Gesichtes eines Menschen an. Sind bei jemand die Mittellinien der Handfläche durch keine anderen Linien verbunden; dann ist der Betreffende ein mürrischer Mensch, grob und läßt sich nichts gefallen; sind sie verbunden, dann ist er sanft und gütig. Sind viele Querlinien vorhanden, ist er ein nachdenklicher und verständiger Mann; sind nur ganz wenige Linien zu sehen, dann ist er geduldig.

Eine Linie, die direkt von der Nasenwurzel aus über die Stirn läuft und sich verzweigt, verrät einen reichen, furchtlosen und verwegenen Menschen. Zickzacklinien über den Augen nach den Schläfen zu sind das Zeichen eines nachdenklichen und reichen Mannes; ist die Linie aber gerade, so ist er ein aufgeblasener Mensch.

II. Zauberei.

Aus dem Vorhergehenden ist ersichtlich, daß eine getrennte Darstellung der Materien über Kult, Divination und Zauberei kaum möglich ist, da sie selbst kaum je getrennt vorkommen, sondern fast regelmäßig miteinander verbunden sind. Im folgenden gebe ich noch einiges über die Zauberdoktoren, die *ata lima mali*, und die bei den *Nad'a* vorkommenden Regenzauber; andere Zaubereien sind schon erwähnt worden.

1. Der *sata lima mali*.

Der *sata lima mali* erwirbt sich die Fähigkeit, durch Zaubermittel Krankheiten zu heilen, ohne sein Zutun. Derselbe träumt, er sei in eine Scheune, einen Speicher eingebrochen; daraufhin erfaßt ihn der *gae, gae pute*, ein Vorfahr, so daß er in Irrsinn verfällt. Wird er von seinem Irrsinn geheilt, dann ist er zum *sata lima mali* geworden; er kann durch Zauberei heilen. Diese Fähigkeit bleibt dann in der Familie und vererbt sich auf irgendeinen der Nachkommen.

Ein *sata lima mali*, der die Vollkommenheit in seinem Metier erreicht hat, erkennt die Krankheitsursachen, sieht, was im Leibe als Ursache der Krankheit sich befindet: ein Knochen, ein Stein, Haare, Weinpalmfasern, die Wunden, die der *polo* innerlich geschlagen und ähnliches. Durch Bespucken und einen Zauberspruch zieht er diese Dinge aus dem Körper und heilt den Kranken. Den herausgezogenen Gegenstand zeigt er dann auch tatsächlich vor. Wie mir aber ein Standardschüler unter herzlichem Lachen erzählte, hat er selbst einmal beobachtet, daß der Zauberkünstler den Knochen schon vorher in der geballten Hand hielt, den er nachher aus dem Leibe zog. Ein anderer, der des öfteren gern mal etwas tief in den Palmweinkrug sieht, erzählte mir selbst, auch unter hämischem Lachen, daß der bei einer Krankheit zugezogene *sata lima mali* ihm gesagt hätte, daß er zu viel Palmwein getrunken, sich denselben wohl auch auf unredliche Weise verschafft habe und deshalb einen Knäuel Palmweinfasern im Leibe sitzen hätte, die entfernt werden müßten. Bisweilen gebraucht er für seine Kuren Tomatenabsud.

Da der *sata lima mali* das ganze Innere des Menschenleibes kennt, vermag er auch unfruchtbaren Eheleuten Kinder zu verschaffen. Er bringt den Mutterleib und die übrigen Organe in Ordnung, die im Leibe verkehrt liegen.

2. Regenzaubereien und Regenopfer.

An verschiedenen Orten des *Nad'a*-Gebietes haben sich zum Zwecke, bei langer Dürre und Trockenheit Regen zu erlangen, mehrere Arten des Zaubers und des Opfers ausgebildet.

Aus den Mythen ist uns *ine Gena* bekannt, deren erstes Kind, resp. Blut bei der Geburt zu Wasser wurde und schließlich zum Meere anwuchs. Dieselbe wird denn auch jetzt noch in manchen Strecken als Regen- und Wasserspenderin verehrt. Aus jedem Hause müssen die Bewohner ein Opfer an Huhn und Reis bringen. Die Leute versammeln sich im Kampong und ziehen gemeinsam zu einer Quelle. Dort werden die Hühner geschlachtet, der Reis und das Fleisch gekocht, davon etwas in ein Körbchen gelegt und so an die Quelle gesetzt, worauf an *ine Gena* folgendes Gebet gerichtet wird:

O ine Gena tejsi bau kami di:ana, vi ñede kay go vağ suza. B'e ine Gena, ñeña ine Gena, ñana di:ã da i:so ña rido-rido, kędi di:ã geke ña gege. Polu kędi paga baña, susu leu pale vana, vi seko lie, tavu lebo!

„O *ine Gena*, schau dieses unser Opfer gnädig an, die wir dich um Regen bitten. Wir rufen zu dir *ine Gena*, wir deine Kinder, die unaufhörlich weinen: erhalte deine Kinder und schütze deine Nachkommenschaft, reiche

uns deine rechte Brust und dann deine linke, damit das Getreide Frucht bringe und das Gemüse grüne!“

Einer aus der versammelten Menge hat ein rotes Tuch um den Leib geschlungen. Derselbe schlägt mit einem Stocke in das Wasser der Quelle und spritzt es so nach allen Seiten. Darauf rufen die Versammelten alle miteinander: *Tiisi kami ɛza, mai lovu ɛta, tii kami vaɛ, mai lovu saɛ!* „Gib uns Regen, komm und begieße unsere Pflanzungen, gib uns Wasser und begieße unseren Mais!“ Alsdann begeben sich alle nach Hause. Opfer und Zauber wird öfters wiederholt, bis Regen kommt.

Opfer auf dem Volo Sasa. Zur Erklärung und Begründung dieser Art von Opfer wurde folgende Erzählung mitgeteilt. In früheren Zeiten wohnten auf dem Berge Sasa die Angehörigen der Sippe Sasa. Jetzt aber haben sich dieselben nach verschiedenen Richtungen zerstreut. Ein Teil derselben wohnt in Soa, ein anderer in Mene, der dritte in der Gegend von Gisi. Die Stammeltern Sasas aber waren Gaba und Kedo. Von diesen beiden erzählen die Leute folgendes: Sie waren die ersten, die hierher kamen und sich hier niederließen. Kedo hatte sehr lange Brüste. Wenn ihr Kind weinte und sie es dann stillen wollte, hob sie ihre Brüste nach hinten auf den Rücken und tränkte das Kind, währenddessen sie ihre Arbeit im Felde weiter fortsetzte. Die Nachkommen der beiden ist die Sippe Sasa.

Wenn nun die Trockenzeit zu lange andauert, wird ihnen auf dem Volo Sasa ein Opfer gebracht. Die Bewohner dieser Gegend ziehen dann in Prozession johlend und schreiend zu dem genannten Berge. Auf dem Gipfel stand ehemals ein Kampong und befindet sich jetzt noch neben einem großen länglichen Stein ein flacher, etwas ausgehöhlter, der von Gaba stammen soll.

Bei Gelegenheit des Opfers wird rund um den Stein der Platz vom Grase gesäubert, der flache Stein wird auf den hohen gelegt, ein Huhn geschlachtet und geopfert. Auf den flachen, hohlen Stein wird Palmwein ausgegossen und dabei folgendes Opfergebet gesprochen:

Kɛna ɛne-ɛma nee Gaba nee Kedo, ka ɛlu manu, ɛta manu, ɛnu tuɛa diɛ, kami ɛna ɛbu miɛ, vi kaɪ kami go tiɛu puu zeta lizu, vi mai polu nee kedi, paga nee baɲa, vi susu leɛ pale vana, miɛ vi vo nee seko lie nee tavu lebo nee lode deke nee vole leva nee folo toro nee sina mite; ɛta ga sube, miɛ ba segu-zeɛu teb'a dada! Boɛ polo bapu!

„Hier, Vater und Mutter Gaba und Kedo (und alle sonstigen Vorfahren), esset den Kopf des Huhnes und die Leber des Huhnes und trinket diesen Wein, den wir, eure Nachkommen, euch opfern! Öffnet uns den See am Firmamente, damit ihr eure Kinder versorget, eure Nachkommenschaft erhaltet! Nähre uns mit deiner rechten Brust und gib uns darauf auch die linke! Segnet uns mit reichen Körnerfrüchten und gutem Gemüse, langen Ähren und großen Maiskolben, mit Reis aus der Manggerai und von China. Vertreibt den, der den Regen zurückhält, entfernet ihn weit von hier! Verderbet den polo!“

Darauf kehren sie alle nach Hause zurück. Der Regen kommt noch denselben Tag (??). Das wurde mir so versichert. Wenn er aber nicht kommt, dann läßt er am folgenden Tag ganz sicher nicht mehr auf sich warten.

Übrigens wird das gleiche wie oben auch von der Gattin des *D'ake* erzählt. *D'ake* selbst war ein Riese und hat das ganze Gebirge um Dzere Buu geschaffen. (Vgl. die Mythen!)

Wenn nun der Regen sehr lange anhält, daß es zuviel wird, besteigt wieder jemand den Berg und nimmt den hohlen Stein mit dem Palmwein herab und verbirgt ihn. Der Regen ist zu Ende.

Regenzauber in der Gegend von Badzava. Neben dem schon früher mitgeteilten Opfer zur Erlangung von Regen findet in der Gegend von Badjava auch folgender Zauber statt. Die Stadtältesten fordern die einzelnen Häuser auf, ein Quantum Reis zu einem Opfer bei der dafür in Aussicht genommenen Quelle zu schenken. Der gesammelte Reis wird an der Quelle in Bambus gekocht, während andere den ganzen Platz um die Quelle von Gras, Unkraut und anderem Ungehörigen säubern. Dann wird neben der Quelle ein *ture*, steinerner Altar, errichtet und ein *Beringin*-Bäumchen dazu gepflanzt, das Wasser der Quelle aber zu einem kleinen Teich aufgestaut. Dann spaltet man eine Kokosnuß samt ihrer äußeren Schale und sprengt die Kokosmilch nach allen Seiten. Mit dem im Bambus gekochten Reis wird darauf ein Huhn geopfert mit den gleichen Bitten, wie oben. Nach dem Opfer werden die Schalen und die Bambuskocher an das *Beringin*-Bäumchen gehängt. Die Leute aber gehen und suchen einen Frosch, legen ihm eine Schambinde um, wie die Männer von Soa sie tragen (was wohl die Annahme nahelegt, daß dieses Opfer und dieser Zauber von daher stammt) und dann in den kleinen Teich losgelassen. Nun werden Trommel und Gong in heftigen Wirbeln geschlagen, damit der Frosch im Teiche „tanze“, auf und ab schwimme.

Die ganze Versammlung aber bricht in ein schallendes Gelächter aus. Die anwesenden Kinder haben das Recht, die Männer mit schmutzigen Reden zu verhöhnen, sagen, der Frosch sei ihre Frau, sie möchten doch mit ihm Beischlaf halten u. dgl. Die Männer müssen es sich diesmal gefallen lassen. Haben sich die Kinder mit diesen Reden genug getan, beginnen sie, sich gegenseitig zu raufen und zu schlagen, bis sie auch davon müde geworden sind; so ziehen sie dann ins Kampong zurück und erwarten den Regen.

Wider zu langem und zu starkem Regen. Zu langer und zu starker Regen kann ebenso mißliebig werden, wie zu große Trockenheit, da an manchen Stellen die Saaten vergilben, an steilen Abhängen durch das viele Wasser weggeschwemmt werden. So hat man denn auch dagegen verschiedene Kulthandlungen und Zaubereien erfunden.

In manchen Gegenden rufen die Kampong-Ältesten einen *ata b'eko*, damit dieser den Grund des vielen Regens ausfindig mache und ihm Einhalt tue. Zuerst wird von ihm wieder tage- und nächtelang das *tibo* befragt, welcher *tivu*, der *tivu Nad'a* oder *Gisi* oder sonst einer so unaufhörlich gießt. Ist vom *tibo* einer der Himmelsseen als Quelle des Regens mit Bestimmtheit angegeben worden, wird weiter geforscht, welches von den folgenden fünf Mitteln anzuwenden ist, um den betreffende See einzudämmen und so den Regen zum Stillstand zu bringen: 1. Kalk wird auf die flache Hand gelegt und dieser dem Wind und Regen entgegeblasen. 2. Reisköner werden dem

Regen entgegengestreut, wenn er von neuem beginnt. 3. Flöte spielen, wenn der Regen in der Ferne zu rauschen beginnt. In diesem Falle steigt ein *ata beko* auf einen Baum und bläst dem Wind und Regen etwas vor. 4. Zwei *Alang-alang*- (Rietgras-) Stengel werden zusammengebunden und diese einem Kinde in die Haare gesteckt. Wenn dann der Regen anhebt, muß das Kind mit dem Zeigefinger in der Richtung nach dem Wind zeigen. 5. Wenn der Regen einsetzt, einen Dolch (*sudu dēla*) aus den ältesten Zeiten stammend, mit der Spitze gegen den Himmel, mit dem Griff gegen die Erde halten.

Nachdem eines von diesen Mitteln durch das *tibo* zur Anwendung angegeben worden ist, wird *kabamanu*, ein Hühnchen an einem kleinen, provisorischen *nad'u*, wie schon früher angegeben, im Hause oder in der *keka lēla* geschlachtet und an die ältesten Vorfahren geopfert, damit sie auf Bergen und in Tälern den Regen bannen. Im Opfergebet heißt es deshalb folgendermaßen:

Kēna ine-ema, ka ulu kaba manu, ate kaba manu! Zeta volo Lika kay soba da ture da geo vi fao lavo, pēti kodo! Zeta Inerie kay. N. N. pēti etc.!

„Hier, Eltern, esset den Kopf des Hühnchens, die Leber des Hühnchens! Auf dem Berge Lika schlage du, *Oba*, das Kleid unter, binde es zu über der Schulter.“ (Erklärung schon früher beim Opfer an *Deva*, in der gleichen Absicht dargebracht, angegeben.) So werden alle Berge nah und fern genannt und dann auch alle Täler und einer der ältesten Vorfahren dazu, die daselbst dem Regen Einhalt tun sollen. Dann heißt es im Opfergebet weiter:

Masa-masa vi ture mue-mue Nad'a, sē alo, vi mae gabo, sē nali vi mae kadī; sē bigu kay ba lina, sē bege kay ba beo paṽ, vīvi ga mebu bēma, kay ba segu zeu! Rase polo bapu!

„Ihr alle (die angerufen worden sind), dämmt fest ein den *tivu* (See) *Nad'a*; den einen Abfluß von ihm, daß er nicht mehr überfließe, den anderen, daß er nicht mehr übertrete, ein dritter möge klar werden, ein vierter möge das wissen (?)! Den Menschen, der murt und knurrt, den treibt davon, den Widersacher machet unschädlich!“

Alle, die bei diesem Regenzauber irgendwie beteiligt sind, dürfen während der ganzen Zeit, bis der Regen aufhört, zu keinem Zwecke Wasser gebrauchen, sich nicht waschen, nicht trinken, sich dem Wasser nicht nahen; sie sind gezwungen, Palmwein zu trinken.

Wenn später die Feldarbeiten erledigt sind, werden für die Beteiligten Geschenke gesammelt. Früher gab jedes Haus eine Kokosnuß, jetzt gewöhnlich 5 *ct*. Erst dann gehen die Zauberer sich waschen und erhalten die Erlaubnis, wieder Wasser zu trinken, woran ihnen aber nicht viel gelegen ist.

Das eine Zaubermittel, daß Wind und Regen Kalkstaub entgegengeblasen wird, hängt möglicherweise mit der einen Mythe aus Neu-Guinea zusammen, der zufolge auch der Sonne Kalkstaub entgegengeblasen wurde, damit sie nicht mehr so heiß scheine. Und so hängt diese Zauberei selbst wahrscheinlich mit dem Sonnenkult zusammen.

Regenzauber in *Mēne-Goy*. Als Erklärung für diese Art des

Zaubers folgende Erzählung. In ganz alten Zeiten, da *Bagi Soka* (vgl. Mythen!) gerade von Java auf Flores angekommen war, wurde der Ort der Landung gerade durch ein heftiges Unwetter, Sturm und Regen, Blitz und Donner heimgesucht. Da ließ *Bagi Soka* die Leute, die ihm gefolgt waren, eiligst eine Hütte errichten, um darin Schutz vor dem Unwetter zu finden. Der Regen hielt lange Zeit ununterbrochen an, so daß am Unterlauf des *vag Moke*, ein Bach bei Aimere, eine große Überschwemmung entstand. Die Leute in der Hütte ergriff eine entsetzliche Angst; sie meinten, der Erdkreis werde aus den Fugen gehen. Nachdem sie so eine Zeitlang im Zelte gesessen hatten, hörten sie ein fürchterliches Getöse, als ob ein Berg zusammenstürzte. Bald darauf stieg eine Säule von Schwefel und Feuer zum Himmel auf. Vom obersten Ende der Säule hörten sie eine Stimme: „Komm und hole dir von diesem Schwefel und lege ihn auf den Söller über dem Herde, dann wird das Unwetter aufhören!“ Daraufhin stieg *Bagi Soka* aus der Hütte, um die Stimme genau zu hören. Da redete die Stimme wieder: „Wenn die Trockenheit sich allzulange hinzieht, dann hole den Schwefel, lege ihn in ein Bambusgefäß und versenke ihn in einen Teich, dann wird die Erde Regen erhalten. Wenn der Regen dann zu lange andauert, zieh ihn heraus und lege ihn wieder auf den Söller, so wird der Regen nachlassen. So sollt ihr es halten bis in die spätesten Zeiten!“ Darauf holte *Bagi Soka* ein Bambus voll Schwefel, legte es auf den Holzsöller, und Regen und Ungewitter legten sich. So ist es gekommen, daß man bis auf den heutigen Tag, wenn es nicht regnen will, jenen Schwefel vom Söller holt und denselben in ein Gewässer versenkt, worauf sogleich der Regen einsetzt. Hat es hinreichend geregnet, wird er wieder aus dem Wasser gezogen. Der Regen läßt nach. Bis auf den heutigen Tag halten es die Nachkommen des *Bagi Soka* so. Der wunder-tuende Schwefel aber wird im Stammhause eben dieser Sippe, im Hause des *Meka Soka*, aufbewahrt.

Liebeszauber. Es wurde mir versichert, daß Liebeszauber bei den Alten ganz unbekannt seien. Nur junge Leute würden solche aus der Fremde einführen. Deshalb seien sie nicht bloß den Alten sondern auch dem jungen Volke zum Teil unverständlich. Solche Zaubereien würden jetzt aber in großer Zahl importiert. Nur einen solchen Zauber möchte ich hier mitteilen.

Ein Jüngling liebt ein Mädchen, dieses aber erwidert seine Liebe nicht, sondern gibt dem Freier einen Korb. Er sucht sich einen, der sich auf Liebeszauberei versteht, damit er das Mädchen bezaubere und dem Verschmähten seine Liebe zuwende. Der Junge holt ein *Sirih*-Blatt, dessen Adern in der Mitte genau zusammentreffen, und gibt es dem Liebeszauberer. Bei einem Zusammentreffen des letzteren mit dem Mädchen ladet er es ein zu einem Betelprimchen und gibt ihm dabei eben dieses *Sirih*-Blatt, wobei er dann im geheimen spricht: *Meku maj, naꝑ doa, rɛbe volo, nuka nuꝑa nɪa ate ana faj, sɛ maka nɪa ana faj, sɛ maka nɪa dzao, naꝑ sama-sama ate dzao!* Wie gesagt, ist manches darin unverständlich. Die mir unbekannten Ausdrücke lasse ich unübersetzt. „Zauber (?) komme, *naꝑ doa*, zusammenstürzen möge der Berg! (?) Wenn du zum Kampong des Mädchens kommst, dann ein

maka zum Mädchen, ein *maka* zu mir, führe es (?) zusammen mit meinem Herzen!“

Die bisherige Darstellung, nicht nur der Divination und Zauberei, sondern der Religion der *Nad'a* überhaupt hat gezeigt, daß Divination und Zauberei für sich, getrennt von den übrigen Kulthandlungen kaum vorkommen, sondern daß sie fast regelmäßig mit Opfern verbunden sind. Was losgelöst vom Opfer erscheint, ist zum größten Teil fremdes, importiertes Gut.

Die Zaubereien sind wohl deshalb meist mit Opfern verbunden, daß man sich der Unzulänglichkeit der ersteren, aus sich irgendeine Wirkung zu besitzen und hervorzurufen, bewußt ist. Sie werden nur als sekundäres Mittel, als Unterstützung der Bitte und des Opfers und als der symbolische Ausdruck derselben angesehen.

Dazu wissen wir, daß der Zauberdoktor, der *ata lima mali*, seine ihm innewohnende Kraft nicht aus sich, sondern von einem der Vorfahren erhalten hat, daß man also überzeugt ist, daß nicht die von ihm angewandten Mittel an sich irgendeine Heilkraft besitzen. Übrigens scheint man auch das Gefühl zu haben, als ob seine Macht nicht ganz rechtlich erworben wäre, da er zuvor geträumt haben muß, er hätte einen Speicher erbrochen und daß er daraufhin irrsinnig wurde.

Hingegen hat der Geheimnis- und Zukunftsforscher, der *ata b'isa, beko* seine Fähigkeit von *Deva*, und in den Divinationsmitteln offenbart *Deva* seine eigenen Pläne und Absichten.

So wird die Zaubерtheorie, wonach sich die höheren Religionsformen aus der Zauberei entwickelt haben, in der Religion der *Nad'a* kaum eine Stütze finden.

Sonnenkult.

Erst jetzt, am Schlusse der Darstellung der Religion der *Nad'a* in allen ihren Teilen, ist der Ort, alles, was der Sonnenkult an Spuren in derselben hinterlassen hat, zu sammeln und kurz zusammenzufassen.

1. Da erinnere ich zuerst an den Opferpfahl, den *nad'u*. Derselbe ist ein Produkt des Sonnenkultes. Das ist aus anderen Gebieten erwiesen, wo der Sonnenkult noch in Blüte steht; ein Pfahl in der Erde, mit Steinen umgeben. Aber auch bei den *Nad'a* selbst finden sich noch hinreichend zahlreiche Momente, die den *nad'u* zweifellos dem Sonnenkult als Kultgegenstand zuweisen. Solange er im Kampong noch nicht aufgerichtet ist, bleibt er mit einem roten Tuch verhüllt, damit er nicht kalt werde; der Teil, der in die Erde zu stehen kommt, und die oberste Spitze erhalten ein rotes Tuch; die Mythen berichten, daß sich früher ein Opferpfahl, der sich in einen Mann verwandelt hatte, mit einer Frau, die sich ihm zu arglos nahte, Ehebruch getrieben habe; der *nad'u* allein erhält noch ein Kegeldach unter allen Bauten der *Nad'a* (Kegeldachhütte des totemistischen Kulturkreises); alles Dinge, die auf den Sonnenkult hinweisen und mit ihm zusammenhängen. Solar ist aber auch der Urheber des *nad'u*, wie seine Frau, *sine Sina*, eine lunare Gestalt ist. Eine Zusammenstellung aller diesbezüglichen Momente aus der Mythologie wird es zeigen. Die Angaben über (*sine*) *Sina* habe ich aus RÜHLE: „Sonne und Mond im primitiven Mythos.“



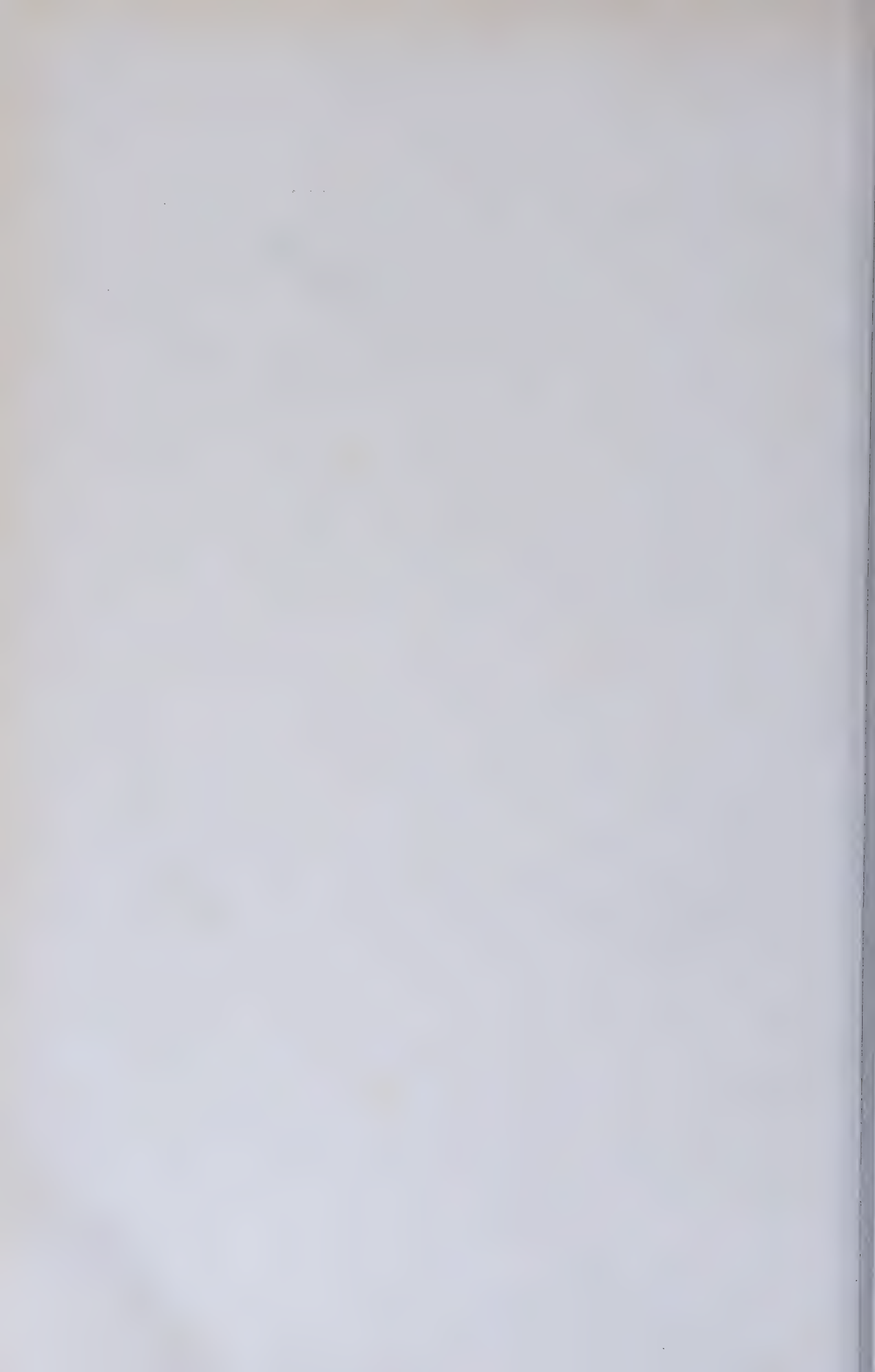
Im Tanzschmuck.

Anthropos XXVI.



Flavia.

Photos: P. BOUMA.



TAFEL XX.



Waffen, an den *lesa xui* gelehnt.



Hängetaschen, Kalkdosen, Pfeffersaucebüchse, Körbchen, Sieb, Indigo-Schüssel.



a) *Sina* ist die Beherrscherin der Toten und des Totenreiches; der Opferpfahl ist der Verehrung der Toten geweiht, so kommt *ine Sina* bei den *Nad'a* in Verbindung mit dem Totenreich.

b) *Sina* ist von einem Meeresstrudel verschlungen worden, *Matamolali* hat sie wieder herausgezogen; bei den *Nad'a*: *Seka* holt sie übers Meer und bringt zugleich den Samen für den *nad'u* mit.

c) *Sina* wird von vielen Freiern umworben; *Seka* zieht auch mit mehreren Freunden auf Brautwerbung aus.

d) *Sina* gibt nur dem die Hand, der ihr ein Schweineknöchlein schenkt; bei den *Nad'a* wird das zu Gold verwandelte Wildschwein in *Guru Sina* aufbewahrt, einem Kampong, das *Guru*, der Sohn der *ine Sina*, gegründet hat; dazu wird unter dem *nad'u* ein lebendiges, rotes Schwein eingegraben.

e) *Sinas* Gemahl wird erschlagen; sein Blut färbt die Brandung rot; aus dem von dem Gemahl der *ine Sina* eingeführten Opferpfahl muß beim Anspießen vor dem Fällen Blut (roter Saft) fließen, sonst ist er untauglich.

f) *Sina* sucht ihren Gemahl auf weiter Reise; er wird ihr aus dem Strudel gezogen; *ine Sina* folgt ihrem Gemahl auf weiter Reise über das Meer.

g) *Sina* ist die Schwester des *Maui*, der auch ein Sonnenheld ist; bei der Übertragung des *nad'u*, des Opferpfahles, nach dem Kampong, wird ihm beständig zugerufen: *ɛ mau, ɛ mau*. Die Bedeutung des Ausdruckes kennt man nicht mehr; es soll ein Lob für den *nad'u* bzw. für den im *nad'u* wohnenden Ahn sein; es ist wohl ziemlich sicher der abgekürzte Name für *Maui*.

Im Zusammenhang damit weise ich darauf hin, daß der Stamm für den *nad'u* mit dem Wurzelstock ausgehoben werden muß und damit auch an den Sturm und den Sturmgott *Sɛka* erinnert; von beiden wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sie alle Gewächse mit den Wurzeln ausreißen (vgl. *Rɛba-Fest*!); *Sɛka* bedeutet dazu noch selbst „ausreißen samt den Wurzeln“. Wahrscheinlich bezeichnen *Sɛka* und *Seka* dieselbe Person.

Wie mir scheint, ist auch der Name *nad'u* aus *nɛdu* gebildet, was *Beringin* bedeutet und auch ein Sonnenbaum ist.

Die Verbindung von Sonnen- und Mondkult im *nad'u* ergibt sich außer den angegebenen Ähnlichkeiten noch daraus, daß die mondmythologischen Tiere, Huhn, Schwein und Hund, unter dem *nad'u* eingegraben werden. Bisweilen sieht man einen geschnitzten Hahn auf der Spitze des *nad'u*.

Manche *nad'us* erhalten ein rot-weißes Tuch, wobei das Weiß dann wohl ein Sinnbild des Mondes ist.

Die rund um den *nad'u* liegenden Steine versinnbilden außerdem wohl die Erde, so daß also am Opferpfahl Sonne-, Mond- und Erdkult sich verschwistern. In den Sonnen-Erdkult gehört dann wahrscheinlich noch der *ture kisa nu ɛa* und der *vatu lanu*, deren aufrechtstehende Steine ja als männlich, die liegenden aber als weiblich bezeichnet werden.

An manchen *b'agas*, *keka lɛla* und *ɛana ɛie* sieht man bisweilen rote Scheiben gemalt, die *b'ege b'eio* heißen, „helle, leuchtende Scheibe“, wohl die Sonnenscheibe. Zweck derselben: man will nicht krank werden. Wir wissen bereits, daß die *b'aga* der Stammutter, die *keka lɛla* der Mutter der Stamm-

mutter, die *ana iie* der Mutter des Stammvaters geweiht ist, die *debata ui bagas* bei den Batak aber wohl mit der Erdgöttin gleichzusetzen ist.

Hier erinnere ich noch daran, daß man im Monde einen *Nunu-* (*Beringin-*) Baum zu sehen glaubt, und daß der *Beringin*-Baum an die Gräber der Verunglückten hinter den *ture nêd'u* gepflanzt wird.

So hat sich also im *nad'u* und den anderen erwähnten Kultgegenständen und Kultorten eine Einigung zwischen Sonnen- und Mondkult vollzogen, die außerdem noch einen Einschlag von Erdkult erhalten hat. Die Einigung hat hier in friedlicher Weise stattgefunden, mit Ausnahme der einen Tatsache, daß der *nad'u* einmal in menschlicher Gestalt Ehebruch getrieben habe, worauf die Frau gestorben sei.

2. Die letzte Tat zeigt uns also das Sonnenelement in feindlicher Gestalt. In feindlicher Gestalt tritt es vor allem im *Rêba*-Fest auf, wie wir bei der Darstellung desselben bereits gesehen haben. Beim Beginn der eigentlichen *Rêba*-Feier muß die Sonne bereits untergegangen sein. Gewisse Speisereste müssen gelegentlich des Festes vor der Sonne verborgen werden, damit deren Saaten von der Sonnenhitze nicht ausgedörzt werden. Die Sitte des *kosu bue* ist angeordnet, damit die Mädchen keine Sonne und keine Männer sehen und die Lieder nicht hören, die über Ehe und Ehebruch handeln. Feindlich, wie die Sonne selbst, treten auch die in ihrem Gefolge sich befindlichen Naturgeschehnisse auf, nämlich Regen und Sturm. Das *Rêba*-Fest mit seinen Feierlichkeiten und Zeremonien müssen gewissenhaft eingehalten werden, damit kein Sturm die Saaten niederreiße und kein Regen sie fortschwemme. Dem *êbu Sêka*, dessen Name „mit der Wurzel ausreißen“ bedeutet und auch auf den Sturm gedeutet wird, wird in Nage geopfert (hiebei ausnahmsweise Eier und ungekochter Reis) aus den schon genannten Gründen. In den Mythen stellt sich der Sturm selbst als feindliches Wesen hin. Deshalb muß das *Rêba*-Fest hier in Nage auch im Kriegskostüm gefeiert werden. Auch im stärksten Wind und Regen müssen die Sänger und Tänzer während des Festes draußen aushalten, wie in einem Gefecht, damit es nicht noch schlimmer werde. Die Sonne und ihre Verbündeten werden hier also im Gegensatz zu der in der Sonnenmythologie und dem Sonnenkult zugeschriebenen und gerühmten segensvollen Macht und Wirksamkeit als verderbenbringendes Prinzip hingestellt und gefürchtet. Es sieht aus, als hätte sich der Mondkult gegen den Sonnenkult und besonders gegen die mit ihm verbundenen Ungebundenheiten energisch zur Wehr setzen wollen. Und der hohe sittliche Ernst, der bei den *Nad'a* im allgemeinen noch zu finden ist, zeigt, daß der Mondkult, oder wahrscheinlich das immer noch ziemlich lebendige Bewußtsein an das höchste Wesen in diesem Kult, den Kampf siegreich bestanden hat. Nur in den *Neke*-Liedern scheint man dem Sonnenkult einige Zugeständnisse gemacht zu haben.

Als etwas Feindliches und sich gewaltsam Eindringendes erscheint das Sonnenelement auch in den wenigen Sonne-Mondmythen. Der Sonnenbräutigam erwirbt sich die Mondjungfrau auf unrechtmäßige Weise, durch List und Entführung. Dieselbe Feindseligkeit dürfte darin zum Ausdruck kommen, daß nach der Ansicht der *Nad'a* bei Mondfinsternissen die Sonne den Mond anfällt, ihn zu überwältigen und mit ihm Ehebruch zu treiben sucht.

Infolge des darauf auf Erden einsetzenden Lärmes und Spektakels gibt die Sonne den Mond wieder frei.

Der Sonnenkult hat aber ihrerseits den Mondkult dadurch zu degradieren gesucht, daß die Sonne dem Mond den etwas verächtlichen Namen „Kopf“ (*ulu*) gibt, wie sich dies auch in anderen Gebieten findet.

3. Zwei Überbleibsel aus dem Sonnenkult sind noch die Beschneidung und der in Badzava zuweilen geübte Regenzauber.

An den Sonnenkult erinnert bei der Beschneidung unzweifelhaft die auf ein *Pinang*-Hüllblatt oder *Kemiri*-Brettchen aufgetragene, sonnenähnliche rote Zeichnung, auch die Zeichnung an der *keka lēla* (= Beschneidungshütte am *valu lanu loka*), wahrscheinlich auch das rote Kopftuch, das die Jünglinge bei dieser Gelegenheit erhalten und von da ab ihr Leben lang tragen und damit ihre Haare einzuhüllen; in Soa erhalten sie das Schamtuch. Doch scheint sich auch hiebei wieder der bessernde und, wenn man will, zersetzende Einfluß des Mondkultes geltend gemacht zu haben. Denn einmal ist von der mit dem Sonnenkult und der Beschneidung gewöhnlich verbundenen (und z. B. in Maumere, Mittelflores noch vorhandenen) geschlechtlichen Zügellosigkeit hier nirgendwo mehr etwas festzustellen; zweitens trägt die Beschneidung selbst die Zeichen des Verfalles an sich. Sie wird *d'ēga loka*, Spiel, Vergnügen am *loka lanu*, am Palmweinplatz, genannt. An den meisten Orten ist es tatsächlich nur noch ein Spiel und Vergnügen; die Beschneidung selbst wird gar nicht mehr vorgenommen, nur das dabei übliche Umherstreifen in Feld und Wald, das Essen und Palmweintrinken und Opfern am *loka lanu* ist noch Sitte und Brauch. In *Teve saq*, *Nage* usw., wird in das Kleid ein kleiner Riß gemacht als Ersatz für die eigentliche Beschneidung; nur im östlichen *Nad'a*-Gebiet wird die wirkliche Beschneidung noch teilweise vorgenommen. Im westlichen Teile ist selbst das Umherschweifen und das Feiern am Palmweinplatz außer Brauch gekommen.

Der in Badzava zur Zeit großer Trockenheit vorgenommene Regenzauber erinnert an den Sonnenkult; der dabei errichtete *ture* mit dem *ṇēdu*-Bäumchen und der dem Frosch angezogene Schamschurz, wie es bei der Beschneidung in Soa gebräuchlich ist; außerdem die hier wohl angedeuteten, aber nicht ausgeführten geschlechtlichen Ausschweifungen: daß die Männer sich mit dem Frosch geschlechtlich verbinden sollen, daß sie dabei mit allerlei anderen schmutzigen Reden bedacht werden. Aber auch hier scheint der Mondkult wieder remedierend eingegriffen zu haben; denn wirkliche Ausschweifungen kommen nicht vor; nur in Worten wird sie ausgesprochen; und nur die Männer müssen sich die schmutzigen Reden gefallen lassen, während die Frauen ganz ungeschoren ausgehen.

Doch dürfte sich von der einen Tatsache, daß der Frosch einen Schamschurz erhält wie die Jungens bei der Beschneidung in Soa, ein Schluß auf den Zweck der Beschneidung selbst machen lassen. Von den Eingebornen wurde mir als solcher angegeben *membuat selamat*, Heil und Wohlsein den Kandidaten zu erwirken. Der Regenzauber und die damit verbundenen Zeremonien haben den ausgesprochenen Zweck, Regen und damit Fruchtbarkeit und Gedeihen der Feldfrüchte herbeizuführen. So wird man auch von dem Nach-

bild auf das Vorbild, von jenem Regenzauber auf die Beschneidung schließen können, daß deren Zweck die Herbeiführung der Fruchtbarkeit und des Gedeihens des Menschen, also ein Fruchtbarkeitsritus ist. Daraus ergibt sich dann auch, daß diese Art der Regenzauberei erst aus dem Sonnenkult erwuchs und nicht dieser aus jener.

Hier möchte ich noch den Gebrauch des Bambuskochers erwähnen. Die Anwendung desselben zum Kochen ist in fünf Fällen vorgeschrieben: bei der Errichtung des *ṇad'u*, bei der Beschneidung, bei der Vornahme des eben erwähnten Regenzaubers, beim Opfer zur Zeit der Jagd und bei der Einweihung einer Weinpalme. Die vier ersten Fälle sind erwiesenermaßen Ausflüsse des Sonnenkultes oder hängen mit ihm zusammen; beim fünften ist das wahrscheinlich auch der Fall: am *loka tva* wird die Beschneidung vorgenommen; *l̥ḷa* (die *keka l̥ḷa* gehört zum *loka tva*), bedeutet auch beschneiden, *keka l̥ḷa* also Beschneidungshütte. So dürfte der Bambuskocher selbst aus dem Kulturkreis stammen, in dem der Sonnenkult heimisch ist.

Halten wir nun Sonnen- und Mondkult, soweit sie bei den *ṇad'a* noch vorhanden sind, nebeneinander, so ergibt sich, daß ersterer vom letzteren ziemlich weit in den Hintergrund gedrängt worden ist und infolgedessen noch mehr den Stempel des Trümmerhaften an sich trägt als jener.

E. Der Ahnenkult.

Bisher ist bereits von mehreren Kulturen die Rede gewesen. Der aber gegenwärtig alles beherrschende Kult ist der Ahnenkult. Den Anlaß zu und die Führung in dieser Entwicklung scheint der Begriff, den sich der *ṇad'a* vom höchsten Wesen macht, selbst geboten zu haben.

Deva, das höchste Wesen, schafft den Leib des ersten Menschen aus Erde (*ṇitu*). Der Mensch tritt aus dem Schoße der Erde wie aus dem Mutter-schoß und kehrt nach dem Tode wieder dahin zurück, Mutter Erde nimmt ihn wieder mit offenen Armen auf. Deshalb wurde die Erde die Mutter der Menschen genannt, während *Deva* deren Vater ist. So die Erklärung eines Eingebornen selbst. Anfangs war diese Ansicht also nichts anderes, als eine bewußte Analogie. Das Gattenverhältnis zwischen *Deva* und der Erde, die in jener Periode den Namen *ṇitu* führte, und deren Elternverhältnis zu uns Menschen wurde aber mit dem Schwinden des Bewußtseins an diese Analogie schließlich als reales Verhältnis aufgefaßt. *Deva* wird zum ersten Ahnherrn, die Erde (*ṇitu*) zur ersten Ahnfrau. Damit wurde aber Mutter Erde mit Vater *Deva* auf gleiche Stufe gestellt und jener logischerweise auch *Deva*-Kult zu-erkannt, was in verschiedenen Opfern noch jetzt zum Ausdruck kommt, in denen *Deva* und *ṇitu* zusammen als Elternpaar angerufen werden. Heutzutage aber wissen die Leute nichts mehr davon, daß mit *ṇitu* eigentlich die Erde gemeint ist, sondern denken bei der Nennung des Namens an die Erdgeister oder wohl auch an die Verstorbenen, da diese ja bei den Erdgeistern weilen. *Nitu* wird jetzt tatsächlich nie in dem Sinn von Erde gebraucht, sondern *tana*.

Nur bei einigen Opfern wird *Deva* und *ṇitu* namentlich genannt. Nach meiner Ansicht aber bezieht sich der Anfang aller Opfergebete *ḷena i-ne-ḷema*, „hier, Vater und Mutter“ auf *Deva* und *ṇitu*. Denn a) die a n d e r e n

Voreltern, die man um Hilfe anruft, werden erst nachher aufgezählt; *b*) dieselben werden sonst immer als *ɛgbunusi* bezeichnet; *c*) die Opfergabe besteht fast ausnahmslos aus Reis und Fleisch, das als die tägliche Speise *Devas* angesehen wird; *d*) an manchen Orten wird in den Opfergebeten *Deva* und *nitu* namentlich aufgeführt, während es in denselben Opfergebeten an anderen Orten nur *ine-ɛma* heißt. Damit haben wir dann auch einen Grund mehr, daß die Auffassung *Devas* und der Erde (*nitu*) als Eltern zum Ahnenkult geführt hat. Wenn man heut in Verbindung mit der Religion und dem Kult von *ine ɛma* redet, so meint man damit die Ahnen schlechthin; *bau ine-ɛma* heißt den Vorahnen opfern.

Als nun die Elternschaft *Devas* und der Erde betont und diese als Hauptsache in unserem Verhältnis zu ihnen angesehen wurde, verbreitete sich ein Schimmer der Göttlichkeit von deren Elternschaft auf die Elternschaft auch der übrigen Vorfahren, so daß diese zusammen mit *Deva* und *nitu* schließlich denselben Kult empfangen.

Die Auffassung von *Deva* und *nitu* als Ahnen mag Sonnen- und Mondmythologie bei ihrem Eindringen in die Religion der *Nad'a* schon vorgefunden und darnach ihren Gestalten den Stempel der Vorahnenschaft aufgedrückt und ihnen so *Deva*- und *nitu*-Kult erwirkt haben. Die Sonnen- und besonders die Mondmythen sind ja fast durchgängig Ahnenmythen und ihre Personen haben fast alle ein Plätzchen im Ahnenkult gefunden, durch *nad'u*, *ture*, und Anrufung bei Opfern.

In ähnlicher Weise ist auch der übrige Sternenkult in den Ahnenkult hineingezogen worden. Eine Anzahl der auffallendsten Sterne, Abendstern, Morgenstern, Sirius, Mars (*dala toro*), waren einstmals Ahnen, die sich in Sterne verwandelt haben (vgl. die Mythen!). Auch diesen sind *nad'us*, *tures* errichtet und erhalten ihren Kult in Opfern. Sie sind Kultgegenstände, die aus dem Sonnenkult stammen, auf Mond- und Sternengestalten übertragen worden.

Wenn es nun wahr ist, daß die Erde infolge der Auffassung als erste Stammutter vergöttlicht wurde, so kann man doch mit demselben Recht auch sagen, daß *Deva* damit ins Geschöpfliche und Menschliche herabgezogen wurde. Es wurden viele *Devas*, wie es auch viele Menschen gab; sie wurden zu Schutzgeistern der Menschen, der Häuser und Kampongs; sie hatten ihre Frauen, sie suchten sich dieselben auch auf Erden; sie hatten dieselben Leidenschaften wie die Menschen. Von diesen unteren Göttern sind wenigstens einige auch in den Ahnenkult hineingezogen worden: *Dzara Masi* mit der *Inerie*, *Kumi Toro*; auch sie haben *nad'us* bzw. *bagas* wie die anderen Ahnen.

Wie mit *Deva*, so ist es auch mit *nitu*, der Erde ergangen; sie wurde zuerst zum Erdgeist, der sich in der Folge ins Unendliche multiplizierte und so Erde, Wasser, Büsche usw. sich mit *nitus* bevölkerten. Beim Opfern denkt man jetzt wohl an diese *nitus*, wenn man überhaupt etwas dabei denkt. So ist schließlich alles zum Ahnenkult geworden: *Deva*, das höchste Wesen, die niederen *Devas*, *nitu*, die Erde und *nitu* die Erdgeister, die Sonnen-, Mond- und Sternengestalten, der Sturm *Sɛ'a* und schließlich gehören dazu auch wirkliche Vorfahren. Der Ahnenkult hat alle möglichen Kulte in seinem Schoße vereinigt.

Neben den Personen sind aber auch sonnen- und mondmythologische Tiere und Gegenstände dem Ahnenkult dienstbar gemacht worden, wie wir dies schon beim *nad'u* und *ture* gesehen haben. Außerdem noch der *Beringin*-Baum; Hund, Huhn und Schwein unter dem *nad'u*, die Schlange in den goldenen Ketten, die den Namen von Ahnen tragen. Dazu ist bereits früher von anderen Dingen die Rede gewesen, die auch dem Ahnenkult dienen und den Ahnen geweiht sind, so daß wir beinahe auf Schritt und Tritt an die Ahnen erinnert werden.

Verfall der Religion.

Die Religion durchdringt das ganze Leben der *Nad'a* von der Geburt bis zum Tode, wenigstens in allen seinen wichtigeren Funktionen. Nichtsdestoweniger stellt aber ihre Religion in der heutigen Form und Erscheinung einen Verfall und Niedergang dar.

Es sind verhältnismäßig wenig Leute und ausschließlich sehr alte, die einem noch einigermaßen guten Aufschluß über die Religion geben können; daß nach deren Tode die religiöse Kenntnis und das Verständnis der noch herrschenden religiösen Gebräuche größer und besser sein wird, ist kaum zu erwarten; mit ihnen geht viel vom Alten zu Grabe.

Oft kann man auch von diesen Alten, die wohl Aufschluß geben wollen, die Antwort hören, daß sie es nicht wissen oder die Bedeutung dieses oder jenes Brauches, dieser oder jener Formel nicht kennen. Selbst *Doy Sai*, von dem ich in allen Dingen die besten Aufschlüsse erhalten habe, erklärt des öfteren, daß es „vielleicht, wahrscheinlich“ dies bedeute, also selbst nicht sicher darin ist. Damit bezeugen sie, daß es altes religiöses Gut ist, das man nicht mehr zu deuten weiß. Dabei merkt man aber nichts von einem Bestreben und Sich-Mühe-Geben, dem Verständnis wieder näherzukommen oder etwas Verständigeres oder Besseres an die Stelle des Alten zu setzen.

Von anderen werden Gebets- und Opferformeln selbstverständlich noch viel verständnisloser hergesagt und religiöse Gebräuche fast nur mechanisch eingehalten. Von den Sonnen- und Mondmythen weiß überhaupt niemand mehr, daß dieselben mit Sonne und Mond etwas zu tun haben. Die jungen Leute importieren unverständene Zauberformeln aus anderen Gebeten.

Doy Sai selbst stellt in etwa den Verfall der Religion dar, indem er erklärt, daß die Erde nur deshalb Mutter genannt worden sei, weil der Leib des Menschen von *Beva* aus der Erde genommen war; das habe man später vergessen, *nitu*, die Erde, wurde zum Erdgeist, später wurden viele Erdgeister daraus. Dann klagt er fast rührend: wir wissen nur noch mehr wenig von *Deva*; jetzt denken die Leute nur an Geister und an *polo* und die Toten. Wenn derjenige, der Wortführer und Tonangeber in religiösen Dingen für die Umgegend ist, so spricht, so ist das für den jetzigen Stand der Religion der *Nad'a* charakteristisch; es ist kein Zeichen des Fortschrittes und der Entwicklung nach aufwärts, das ist Verfall und Niedergang¹.

¹ Irrtümlich ist auf den Taf. I—VII dieser Studie angegeben worden: Photos von P. P. ARNDT. Diese Angabe muß dahin berichtigt werden, daß alle Photographien für diese Arbeit von Herrn P. BOUMA hergestellt sind. Nur das Photo *b'aga, nad'a, peso* auf Taf. XIII (oben) ist von Herrn P. ETTTEL zur Verfügung gestellt.

Zwei Anmerkungen der Redaktion.

I. Zum eindeutigen Verständnis der Transkription, in der die einheimischen Texte dieser vorliegenden Arbeit wiedergegeben sind, wird es erwünscht sein, wenn wir hier den entsprechenden Passus aus der *Nad'a*-Grammatik des P. P. ARNDT, S. V. D., die uns als Manuskript vorliegt und demnächst gedruckt werden wird, folgen lassen:

1. Vokale:

a = deutsches *a* in „wagen“

e = „ *e* „ „Rest“; also immer offen, nur im Diphthong *ei* geschlossen

ɛ = „ *e* „ „hatte“ oder französisch „de“

i = „ *i* „ „die, siedend“

o = „ *o* „ „Koch, Sonne“, französisch in „dehors“; also immer offen

u = „ *u* „ „Blume“.

2. Diphthonge:

ae; *ai*; *uo*; *au*; *ei*; *oi*; *ou*; *ui*.

3. Konsonanten:

b = deutsches *b*.

b' = die Lippen werden geschlossen wie beim Sprechen des gewöhnlichen *b*; die Stimmritze wird geschlossen, der Kehlkopf niedergedrückt, so daß ein luftverdünnter Raum entsteht, und dann der Lippenverschluß plötzlich gelöst, die Lippen förmlich voneinander gerissen, so daß ein Schnalz entsteht; der Laut hat also den Doppelcharakter der Inspirate und der Kehlkopfverschlußlaute.

ɛ = dieses Zeichen wird für einen Laut gebraucht, der ein stimmhaftes *h* ist; den *h*-Laut wie in „Haus“ kennt das *Nad'a* nicht. *ɛ* nähert sich dem *h*-Laute, den man als Inlaut in deutschen Wörtern wie „sehen, gehen“ wohl hören kann.

d' = die Zunge wird wie beim Sprechen des gewöhnlichen *d* an die Zähne gelegt; dann werden dieselben Operationen wie bei *b'* vorgenommen; die Stimmritze wird geschlossen, der Kehlkopf niedergedrückt und der Lippenverschluß gelöst. Der Laut hat denselben Charakter wie *b'*.

dž = etwa gleich dem italienischen *g* in „giorno“.

f, *g*, *k*, *l*, *m*, *n* = deutsches *f*, *g*, *k*, *l*, *m*, *n*.

ñ = deutsches *n* vor den Kehllauten *g* und *k*, holländisch *ng*.

p, *r* = deutsches *p*, *r*.

š = deutsches *ss* in „Wasser“.

t = deutsches *t*.

v = deutsches *w*.

x = deutsches *ch* in „ach“.

y ist der stimmhafte Laut zu *x*, entsprechend dem *g* in manchen Gegenden Hollands.

z = deutsches *s*.

Aufeinanderfolgende Vokale (nicht Diphthonge) werden in der Aussprache scharf voneinander getrennt.

II. Die Mythen, auf die P. P. ARNDT in vorliegender Studie wiederholt hinweist, liegen auch bereits im Manuskript vor und sollen bei nächster Gelegenheit erscheinen.



Dravidic Word-Bases.

By L. V. RAMASWAMI AIYAR, M. A. B. L. (Maharajah's College, Ernakulam, India).

Contents.

A. General.

B. Dravidian bases *ka*, *kə*.

I. Words possessing the basic signification of "motion".

II. Forms with initial *ka*-, *kə*-, *ki*- denoting "fire", "heat", "to burn", &c.

III. Southern forms with initial *ka*- which have the meanings of "wind", "clouds", "darkness".

IV. Forms showing initial *ka*- meaning "to die", "to disappear".

C. Deictic word-bases of Dravidian.

A. General.

In his excellent work "Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde" Pater W. SCHMIDT has made in regard to Dravidian the following observations:

"In Anbetracht dessen, daß die Hauptsprachen der Gruppe, das Tamil, das Kanara, das Telugu, schon verhältnismäßig lange der europäischen Wissenschaft bekannt sind, teilweise noch vor dem Sanskrit, ist die strengere wissenschaftliche Durchforschung nach moderner Methode dieser Sprachen eigentlich noch ziemlich zurückgeblieben. Die Inangriffnahme dieser Aufgabe bildet eine der dringendsten und wahrscheinlich auch lohnendsten Aufgaben der allgemeinen Sprachwissenschaft" (p. 120 and 121).

These remarks are too true. After the time of CALDWELL, GUNDERT, KITTEL and POPE, little or no work has been done by European scholars in the field of Dravidian Linguistics. While all students of Dravidian would recognize the indubitable value of the work done by these pioneer scholars, it has to be admitted that, as they confined their attention almost exclusively to the major dialects of the south (owing of course to the paucity of material then available from the lesser dialects), their work necessarily remained incomplete. Though the value of the lesser dialects in establishing the condition of common Dravidian need not be overestimated, as some latter-day scholars appear to have done, there is no denying the fact that the study of these non-literary dialects may help us in illuminating many an obscure linguistic phenomenon of Dravidian. None of these minor dialects possesses literary or inscriptional records; yet an exhaustive analysis of such materials as are available to-day would undoubtedly be of help to the Dravidist. The excellent manuals of Father GRIGNARD of the Bengal Catholic Mission in regard to Kurukh, the Grammar and Vocabulary published by WINFIELD in regard to Kûi, and DENYS BRAY'S Grammar of Brâhûi (and a Dictionary of the same dialect which will be published soon) have added valuable source-materials to the stock of the Dravidist.

One of the important spheres of Dravidic Linguistics is the study of the formation of words and the reconstruction of common bases.

I propose in this paper to illustrate how a comparative examination of the various allied forms of different dialects would yield fruitful results in this process of reconstruction.

It would be useful in this connection to examine how far the methodology that has been employed in Indo-European etymological studies is applicable to the discussion of Dravidian words, and to keep in view the limitations and advantages entailed in the latter.

The etymology of a word is the history of the structural and semantic development of the word between two given dates or periods. This naturally involves the study of two separate aspects: the *structure* and the *meaning*. The structural changes postulated should be supported at every step by analogies that would raise the presumption of regular phonetic ratios or equations; wherever variations from this rule are observed, they have to be explained on a satisfactory phonetic basis applicable to the particular dialect in question. The element of fortuitous resemblance on the one hand, and on the other the possibility of indirect relationships could be considered to have been completely eliminated only when the analogies furnished are shown to be true of the particular dialect and of the particular stage or period in question. A sufficiently large number of analogies would similarly also eliminate the possibility of borrowings from one dialect into another.

The rapprochements of meanings should be equally precise. Here again, the analogies adduced in support of the changes alone would render the postulate of a particular line of evolution conclusive.

In the discussion of these aspects of changes that have occurred in the past, the etymologist should as far as possible avoid proceeding *in vacuo* but should be guided by the forms rendered available to us by texts or inscriptions. Not that where these latter are not plentiful the etymologist is precluded from postulating a hypothetical intermediate stage; but the more the actual data available, the more accurate does the etymology become. As Prof. MEILLET has put it, "Pour déterminer les états de langue du passé, le linguiste doit se servir de la philologie la plus exacte, la plus précise: et chaque progrès dans la précision philologique permet un progrès nouveau pour le linguiste".

These are some of the general principles that have guided the Indo-European etymologist; and these should as far as possible guide those who are concerned with etymologies other than Indo-European. The actual methods employed may vary according to the languages and the circumstances, but the principles undoubtedly would remain the same.

Now, so far as the student of Dravidian etymologies is concerned, it is well to recognize the limitations of his *milieu* and material, when compared to those of Indo-European:

(a) The lesser Dravidian dialects of central and north India provide us with no historical data in the shape of texts or inscriptional evidence.

(b) These dialects have yet to be intensively analysed with close reference to their possible relationship to other language-families (Indo-Aryan and Indian Austric) by which they are surrounded. Much excellent material

relating to the present-day features of these languages is being collected; but in the absence of any textual or inscriptional evidence relating to the past, it is doubtful if it will ever be possible to attain, in the analysis of these dialects, that degree of precision which we associate with certain Indo-European dialects.

A dialect like Kurukh, for instance, which is undoubtedly Dravidian in its basic morphologic structure, shows in phonology, vocabulary and certain aspects of grammar foreign features which have got to be analysed and demarcated. The case of Brâhûi is still more difficult in as much as it evidences unique morphological and lexicological affinities to central Asian languages, about which our ideas are yet vague. Thus when we have to compare the forms of these dialects to those of other Dravidian speeches, there does persist an element of uncertainty which is still further accentuated by the lack of historical evidence in shape of old texts or inscriptions.

(c) The inter-affinities among the various dialects themselves have yet to be precisely determined. Significant features common to different dialects have to be classified rigorously before inter-relationship could be postulated with precision.

But these limitations some of which are well-nigh insuperable while others will be removed by further research and collection of material, need not make the Dravidist despair for the following reasons:

(a) Among the literary dialects of the south, Tamil possesses rich literary material some of which dates back to a very early period; and the philological aspects of this material have been fairly fully worked out by Tamil scholars. The existence of textual and inscriptional evidence available in Tamil in a large measure, and in Telugu and Kannada in a lesser measure, is undoubtedly of great value to the Dravidist; this is particularly so in view of (b) below.

(b) Though Tamil is the vehicle of a great literary culture, a comparison of the linguistic features of Tamil with the dialects of central and north India — and this comparison can be fruitfully instituted in respect of a fairly large number of features — even in the absence of such an intensive analysis of these lesser dialects as we would desire, would reveal that Tamil retains, generally speaking, a greater number of conservative features than any of the other dialects of Dravidian.

It is not suggested that ancient Tamil represents the Proto-Dravidian speech in its entirety or that no significant changes of an independent character have been evolved in this dialect; but the systematic comparison of the phonology, morphology and vocabulary of old Tamil with the non-Tamil dialects (so far as data concerning these latter are available to us), does reveal that in a very large number of respects, certain features preserved in Tamil are more conservative than those of the other dialects. This conservatism is evident particularly in word-formation, tense-construction, pronouns, numerals and syntactical features. The unique variations of Tamil are confined to a few aspects of phonology and to the permanisation and enlargement of certain grammatical features. If then on the whole we may regard old Tamil as being more related to common Dravidian (there is here no question of Ur-Dravidian

of which we can possibly gain no idea at all), the Dravidist has something firm to rely on, in as much as old Tamil furnishes him with a rich wealth of forms and features as a *point de départ*.

(c) Very closely connected with this is another factor that is helpful to the Dravidist who concerns himself with the period beginning from the stage of the composition of the most ancient extant Tamil classical works. If the linguistic features of the literary dialects and particularly of Old Tamil are examined historically, the remarkable fact would emerge that the changes during the thousand and odd years that have elapsed after the probable composition of the texts are considerably less rapid and complicated than in Indo-European during the same period. Be the reasons for this what they may, this fact enables the Dravidist to visualise the changes that have happened during this period in a large number of instances more easily. Complicated changes such as have altered beyond recognition the original structure and meanings of Indo-European words within the period that has been intensively studied by European scholars, are remarkably few in Tamil. The real difficulties in this matter appear only in the sphere of the different lesser dialects which have evolved peculiarities of their own after the period when presumably they shared common features with the southern dialects; but even here all that we at present know would definitely indicate that the evolution has nowhere been so phenomenal or rapid as in Indo-European.

From the foregoing it will have become clear that to the student of Dravidian etymologies the forms of Tamil would constitute the main basis on which he has to rely for his general reconstructions.

And if only for a while he limits his attention to a careful and intensive analysis of the linguistic features of Tamil he will find full justification and corroboration for what CALDWELL and KITTEL had with such shrewdness and linguistic intuition postulated years ago: viz., that the word-formation of Tamil proceeds more or less along simple and uniform lines. The student of Indo-European knows that the formation of noun-themes and verb-themes is effected with a bewilderingly large variety of affixes &c., and that it is further complicated in the dialects by the operation of analogy and various phonetic changes. Contrast with this state of affairs the condition of Dravidian as represented by Old Tamil:

(a) The formation of verb-themes (verb-bases) is comparatively simple, following as it does the scheme:

Monosyllabic radical + verb-extension morphemes:

-k (-g or -ṅg), -t (-d or -nd), -v (-b or p or -mb)
-y (-j, -ñj or -s), -l, -ḷ, -r or -ṛ, &c.

All those verb-themes of Tamil (and generally of Kannada and Telugu) which fail to conform to this scheme are derived from noun-formations.

In most primary verb-themes the verb-extension morphemes could be easily isolated and the radical portions marked off as such; in a few *Kāritas*, a secondary change viz., gemination of final surd-formative, is recognisable.

As a general rule, the verb-extensions of the lesser dialects also could be traced to this scheme so well preserved in Tamil.

(b) The formation of primary nouns in Tamil (and in Dravidian generally) is usually based on the verb-themes with the help of the following affix-morphemes:

- | | |
|--|-----------------|
| (i) <i>-ai</i> (Tamil), <i>-e</i> (Kannada), | (iii) <i>-l</i> |
| <i>-a</i> (Malayâlam) | (iv) <i>-l</i> |
| (ii) <i>-g(-k)</i> or <i>-gai</i> | (v) <i>-v</i> |

In a number of other instances, nouns are formed from verb-themes without any affix, but in its stead with the lengthening of the vowel of the radical, e. g.

- | | |
|----------------------------------|---------------------------|
| <i>koḷ</i> (to take on) | ~ <i>kôḷu</i> (taking) |
| <i>paḍu</i> (to fall, to suffer) | ~ <i>pâḍu</i> (suffering) |

Secondary nominal formations also abound in Tamil, and the secondary affixes in some of these retain their original meanings while in others they have undergone discoloration.

B. Dravidian bases *ka*, *kə*.

In the course of a very interesting monograph¹ which aims at establishing a Dravidic origin for the Indo-Aryan octaval system of reckoning, Professor MARK COLLINS discusses the possible relationships of certain Indo-Aryan words to a number of Tamil forms. Among these occur:

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| <i>Kâl</i> (sprout, shoot, leg) | <i>Kâttru</i> (wind) |
| <i>Kâlai</i> (bull) | <i>Kâr</i> (dark cloud, dark, &c.) |
| <i>Kâlu</i> (to burn) | |

In one context he observes: "I would postulate for primitive Dravidic a radical *Kal*, varying with *Kar*, the fundamental notion of which arose from the dark storm-clouds, the bringers of rain and wind, which seem to have clearly the early Dravidian of his herd of buffaloes. Such a radical appears in Canarese *Kar*, 'blackness', 'cloud'; the rainy season which would seem to be related to *Kâr* 'vomit' which in Tamil, as *Kâlu* means also 'to discharge as clouds the rain, lightning, &c.'. A shorter form of this root in Canarese *Kare* means 'to milk'; 'to cause to flow, emit; rain, &c.' and with this one may compare the Malayâlam *Kâli* in the sense of 'cow, cattle; she-buffalo' and the Tamil *Kâli* 'a herd of cows'."

Prof. COLLINS adds in a footnote that this radical *Kâl* may be ultimately identical with *Kâl* with the signification "sprout, shoot, leg".

The affinities suggested here are exceedingly interesting, though they are not exhaustive. Prof. COLLINS alludes to these in connection with the parallelism of certain Indo-Aryan ideas and Dravidic conceptions; his suggestion of the immediacy of the semantic connection between "dark rain-clouds" on the one hand, and the "early Dravidian's herd of buffaloes" and the idea of "vomitting" on the other, would require to be further investigated. Similarly

¹ Dravidic Studies No. IV: The Octaval System of Reckoning. By MARK COLLINS, Ph. D.

it would be interesting to pursue the inquiry into the Dravidian words further, and to find out what relationship, if any, exists between these words and other forms like *Kālu* (to burn), *Kal-ai* (to mix, &c.).

The entire question of the base-form or base-forms from which these words have arisen is best investigated by a systematic comparative examination of a number of allied Dravidian forms.

All forms with an initial **Ka*-occurring in Dravidian may be classified into the following groups on the basis of the essential meanings implied or signified by them:

(1) In one large group of forms, which is richly represented in all the dialects, the idea of "motion" appears to be dominant.

(2) The idea of "fire", "heat" seems to underlie the meanings of another group of Dravidian forms.

(3) A few words in the southern and central Indian Dravidian dialects appear to have the meanings "wind", "dark rain-clouds", "dark", &c.

(4) Yet another set of forms common to all Dravidian dialects has the fundamental motion of "perishing", "being destroyed", "dying".

I propose in this essay:

(1) to group together the various instances in each dialect on the basis of their structural peculiarities as well as semantic contents;

(2) to inquire whether and how far the basic structure and the basic meanings of the different groups agree; and

(3) to seek to what extent collateral evidence is forthcoming to confirm the results arrived at or the prospects envisaged.

So far as the structural peculiarities of Dravidian word-formation are concerned, we may at once state here that the scheme would be something like the following:

Radical or Base (usually monosyllabic) + primary affix-particle + secondary affix-particles (if any).

CALDWELL, GUNDERT and KITTEL have pointed out through an analysis of different instances how this scheme is almost of unfailing applicability to the analysis of the native words of the south.

The primary formative particles of Dravidian are the following:

-g (-k) -d (-t) -ḍ (-t) -l -ḷ -r -ṛ -v (-b, -p)²

² The phonetic values of certain of these Dravidian sounds may be noted here. *k, g* are velar plosives which in North Dravidian have in some cases changed to uvular fricatives. Malto *q* appears to be a uvular plosive representing in a number of instances the velar plosives of the South, and the uvular fricative of Kurukh in initial positions. *t, ḍ, l, r* are retroflex or cacuminal sounds produced by the tip of the tongue striking against the dome of the palate. *l, n* and a few instances of *r* are alveolar, usually produced by the tip of the tongue operating in the region of the backgums behind the teeth-ridge. Varieties produced in more forward positions (i. e. on the teeth-ridge or on the fore-gums) also exist. There are three main types of *r* in Tamil: post-dental *r*, alveolar *r* and retroflex *r*, the last two being characterized by trilling. § *z* is a peculiar retroflex continuative of Tamil, Kannada and Malayalam.

Though the origin of these particles, in spite of the remarkably suggestive observations of CALDWELL and KITTEL, still remains somewhat uncertain, there can be little doubt about the fact that they were extensively employed in the formation of Dravidian words at an early stage.

In the present essay which seeks to isolate the basic structure of a number of words with allied meanings, we are concerned mainly with these primary particles, though we may state here that the secondary formatives could all be distinguished as such wherever they occur in the instances given below.

So far as the semantic constituents of the instances cited here are concerned, the fundamental idea is sought to be detached in each case. Wherever a word possesses different meanings which, however, are all connected together by a common bond, it is easy to distinguish the basic idea. It will be seen from what is given below that illustrations of this type are quite numerous particularly in the south. But there do exist more largely in the north than in the south a few instances with specific meanings evolved from basic ideas that have ceased to be associated with the words. The attempt to isolate the basic semantic contents of these words would in some cases involve a certain amount of uncertainty in view of the fact that we are here concerned with a stage or stages of Dravidian of which we have no textual or inscriptional evidence; we have therefore omitted from the following lists all instances involving such doubts.

1. Words possessing the basic signification of "motion".

Tamil.

(a) Formed with the formative -g (-k)

- ka-kku* (to vomit, to skip, to overflow, to emit)
- ḡ *ka-ḡu* (to move fast)
 - ka-ḡ-ugu* (to move across)
 - ka-ḡ-a* (to move swiftly, as wind)
 - ka-ḡ-āvu* (to discharge)
 - ka-ḡ-ai* (to churn, to make butter come through)
 - kaḡu* (with the meanings "to increase", "hard")
- l *kâl* (sprout, shoot, that which is extended)
 - kâl* (leg)
 - kal-aṅgu* (to be mixed, stirred)
 - kal-akku* (to mix, to cause to move together)
 - kal-ai* (to disperse)
 - kal-i* (to trickle)
 - ka-l(l)-al* (confusion)
- l̥ *ka-l̥-* (to weed, pluck, rob, deceive)
 - ka-l̥-ai* (to throw off)
 - ka-l̥-i* (to rejoice, dance, move about in glee)
 - ka-l̥-āvu* (deceit)
 - ka-l̥(l)-an* (deceiver, their)
 - ka-l̥(l)u* (toddy, intoxicant, what makes one move about with phenomenal activity)
 - ka-l̥-iu* (male pig, male elephant, that which is possessed of masculine vigour and activity, male)
 - kâ-l̥-ai* (bull)
- r *ka-ru* (limit, point, extremity)
 - ka-ru* (ploughshare)
 - ka-r-a* (to milk, to make flow)

- v *ka-v-avu* (to put in addition, to crow)
- ka-v-ai* (to transcend, to move beyond the limits of)
- ka-v-i* (to exceed, to surround)
- ka-v-i-z* (to be overturned), apparent a late secondary formation from *ka-v-i* about.
- ka-v(v)u* (to gorge into)
- ka-ppu*, *ka-v-* (to overspread)

-z (appearing only in Tamil, Malayâlam and Kannada and probably secondary in origin and character):

- ka-z-al* (to become loose)
- ka-z-i* (to pass)
- kâ-z* (to become hard, thick, dense on account of addition, joining)

-y [N. B. A formative particle -y (alternating with *ś*) appears in Tamil and is represented by -*ś*, -*j*, -*d* in other dialects, as we shall see below. Even in Tamil, this particle appears to have changed to *ś* in some instances and to *d* in certain others.

It is not clear whether this -y is a formative particle or only an off-glide characteristically appearing in the terminal positions of Dravidian words. If it is the latter, we shall have to consider the base as being directly represented in the following instances.]

- ka-ś-ai* < *ka-y-ai* (to be mixed together)
- ka-ś-i* < *ka-y-i* (to ooze out)
- ka-y* (to cut, to sever)
- (?)*ka-d-avu* < *ka-j-avu* < *kayavu* (door)
- ka-d-uvu* < *ka-j-uvu* < *ka-y-* (to cut off, to sever) — cf. *kav* (to cut)
- ka-d-ir* (ear of grain)

Kannada.

- g (-k) *kakku*³ (to vomit)
- d (-t) *ka-t-a* (end, limit, corner)
- ka-t-i* (to cut, break off)
- ka-t(t)u* (to fasten, to join together)
- ka-tt-e* (embarkment, &c.)
- ka-d-e* (to pass over, to cross)
- ka-d-e* (to churn)
- ka-d-i* (to bite off)
- l *ka-l-e* (to mix)
- ka-l-añku* (to be stirred)
- ka-l-aḍu* (to be shaken)
- ka-l-i* (to be joined)
- kâ-l* (leg)
- kâ-l* (channel, water, course)
- l̥ *ka-l̥-a-cu* (to pull off, to remove, to become loose)
- ka-l̥-e* (to send forth, &c.)
- ka-l̥-* (to remove stealthily, to steal)
- ka-l̥lu* (intoxicant, toddy)
- r, -r̥ *ka-r̥-adu* (clump, clot)
- ka-r-e* (to hide by removal)

³ KITTEL regards the word as being derived from *ka-z-ku* (to discharge), but this would appear to be needless, as -g (-k) can appear as primary formative particle in Dravidian.

ka-r-e (border, bank, &c.)
ka-r (to bite off)
ka-r-ane (line, steak)
ka-r-i (ford)
ka-ru (pincers, tongs)
ka-r-a (to milk)
kā-r (to vomit, to discharge)

-v (-v appears either as such in Kannada or as -b, -p, -pp or -m also. These latter developments of original -v are normal in Kannada and in Dravidian generally under certain circumstances):

ka-v(v)u to remove, seize)
ka-v-al (to branch off)
ka-v-ar (to take away by force)
ka-v-i, ka-v-a (to come upon, to rush upon)
ka-ppu (to extend, to surround)
ka-mb-i (wire, bar)
ka-mb-i (bar, beam)
ka-vu (stalk, stem)

-y (N. B. -y appears intervocally as -s- in Kannada as a rule):

ka-s-a (what has been weeded off, rubbish, &c.)
ka-s-i (to slide or slip down)
ka-s-i (to trickle, to ooze out)

z [N. B. This sound appears in formative positions only in Tamil, Kannada and Malayâlam. As we have already observed, it may have been secondarily developed from other sounds.]:

ka-z-i (to go very far, to pass away)
ka-z-al (to become reduced)
ka-z-al (to slip off, to become loose)
ka-z-al (butter-milk) — cf. *kaḍe* (to churn)

Telugu.

-g (-k) *ka-kku* (to vomit, eject through the mouth)
 -ḍ (-t) *ka-ṭṭu* (to tie, to join)
 ka-ṭṭ-a (bundle, pack)
 ka-ḍ-atsu (to pass, to elapse, to cross)
 ka-ḍ-i (a mouthful, a morsel)
 ka-ḍ-ugu (to wash, to clean)
 -l *ka-l-angu* (to be stirred)
 ka-l-apu (to mix, to unite)
 ka-l-igu (to meet, to unite)
 ka-l-ugu (to get on, to subsist)
 ka-ll-u (toddy) — -l- corresponds to Tamil -l.
 ka-l-uva (canal, channel)
 -v *ka-v-iyu* (to spread)
 ka-v-igu (to fall upon)
 ka-v-a (pair, couple)
 ka-pp-a (frog, jumper)
 ka-pp-u (to spread, to come on)
 ka-mm-u (to cover, to spread)
 ka-mm-i (urine, bar)

Tulu.

- ḍ* (-*t*) *ka-ḍ-apu* (to cross)
ka-ḍ-i (to be cut in two)
ka-ḍ-e (end, extremity, point)
ka-tt-u (to tie, to join)
- l* *ka-l-apu* (to mingle)
ka-l-evu (to be removed)
Kā-r-u, *kā-lu* (leg)

-*l* N. B. -*l* appears to be interchangeable with -*l*. The fixed individuality which this sound possesses in Tamil, Malayālam and Old Kannada, appears to be absent in Tulu:

- ka-lu* (false, untrue)
ka-l-eyu (to lapse, pass, be spent)

-*r*, -*r* N. B. The cerebral or retroflex *r* is conspicuous by its absence in this dialect. *r* sometimes represents the *r* of Tamil and Kannada:

- ka-r-aḍu* (wastage, what has been removed)
ka-r-apu (to repulse, to drive)
ka-r-ambu (to cut off)

-*y* N. B. -*s* and -*j* represent -*y* of Tamil usually, while -*d* of Tulu may also be traced in certain instances to -*y*:

- ka-s-ar* < *ka-s-ar* < *ka-y-ar* (what is left behind, remainder, &c.)
ka-j-avu < *ka-y-avu* (rubbish, sweepings)
- v* *ka-b-ar* (branch)
ka-b-i (to besiege, to surround)
ka-pp-e (frog)
ka-pp-u (to eat greedily by consuming speedily)

Malayālam.

- ḍ* *ka-ḍ-a* (limit, end, what is ultimate)
ka-ḍ-u (extreme, excessive)
ka-ḍ-akku (to pass over, to cross)
ka-ḍ-avu (beach, landing-place)
ka-ḍ-ay (to churn)
ka-tt-u (to tie)
ka-ḍ-i (to bite off)
- r* *ka-r-a* (extremity of land, shore, bank)
ka-r-uv (tool, plough)
ka-r-u (to vomit)
- r* *ka-r-akk* (to milk)
- l* *ka-l-aññu* (to be mixed)
ka-l-ay (to be dispersed)
ka-l-ar (to mix)
- l* *ka-l-ay* (to disappear, to be lost)
ka-llu (intoxicant, toddy)
- z* *ka-z-i* (to be spent, lost)
ka-z-al (foot, shaft, pole)
- v* *ka-v-i* (to exceed)
ka-vvu (to bite off)

Kûi.

ka, the particle expressing "motion" appearing as an "infix" in verb-forms, e. g.:

kaḍa (extremity and shaft of a plough)
kāḍu (leg, foot) -*ḍ*- of Kûi represents -*l*- of the
 south in this and many other instances
kaju (arm, hand, elephants' trunk)
kaha (to play, sport)

kah- (to lave the face)
kal (spirituous liquor).
kal-uri (heifer)
kappa (to swallow, bite off)
kata (to cut down, to fell)

Gōndi.

kach (to be tied tight)
kakku (to vomit)
kāl (foot, leg)
kal (toddy)

kalle (thief)
kaseṅ (to move to and fro, to
 tremble)
kask (to bite off)

Kurukh.

kā- (to walk, to move)
kaṭṭ- (to cross) — *cf.* sn. *kaḍa* (to cross)
kap- (to catch with claws, hand, &c.) — *cf.* sn. *kavvu*
kaṭṭ- (to bite with the teeth) — *cf.* sn. *kaḍi* (to bite with teeth)
xalb (theft) — *cf.* sn. *kaḷ-a-vu* (theft)
khal- (to mix) — *cf.* sn. *kal-a-kku* (to mix)
xar- (to steal) — *cf.* sn. *kaḷ-kku* (to steal)

Brāhûi.

kajjeṅ (to become reduced, to waste away)
karrak (extremity of land, bank of river)
kasar (road)
xarr- (to sprout)
ka- (to go) appears to be an ancient base which has
 produced certain tense forms of *hin-ing* (to go)

Apart from the instances given above, there exist in the different dialects a number of forms with initial *sa-*, *se-*, *śa-*, *śe-*, appearing in the different dialects, combined with different formative particles. All of them denote the idea of "motion" basically. The following are some of the instances:

Tamil.

śagal (mosquito)
śa-r-i (to be inclined, bent)
śa-r-ugu (to slip)
śa-du (to move, &c.)
śā-ru (to cause to lean)
śā-y (to be bent, inclined)
śā-l (channel)

śā-r (to be moved, spilt)
śe-d-ukku (to cut) — *cf.*
śe-ttu (to cut)
-śellu- (to go)
śe-l-uttu (to cause to go)
śē-ru (to be joined)

Kannada.

ca-da-ru (to scatter)
cā-cu (to stretch out)
ce-llu (to scatter)
ce-l-angu (to let go from the hand)

sa-r-i (to move, to go)
sa-lu (to enter)
sā-gu (to go forward)
sē-r (to go to)

Telugu.

ce-d-arū (to be scattered)
cē-du (to draw up)
ce-nta (nearness)

cē-ru (to draw near)
īśā-gu (to be stretched)
īśā-gu (to go on)

Tulu.

<i>ca-d-arū</i> (to be scattered)	<i>sā-gu</i> (to proceed)
<i>ca-r-i</i> (to move, to wander)	<i>sê-du</i> (to draw up)
<i>câ-cu</i> (to stretch out)	<i>sê-ru</i> (to be joined)

Kûi.

<i>sluh-</i> (to join)	<i>sa-l</i> } (to go)
<i>so-r-</i> (to cause to enter)	<i>sa-n</i> }
<i>se-(r)-</i> to sweep)	

Kurukh.(?) *sel-* (to push into)

The above illustrations would point to an ancient change of *k-* into the front sibilants in Dravidian. While Tamil possesses only *ś-* in initial positions, the other dialects of the south have *c-* and *s-* initially, corresponding to Tamil *ś-*. The circumstances in which a differentiation between *c-* and *s-* has arisen require to be investigated fully. I have already tried to show elsewhere that the initial front sibilants of Dravidian appear to be derivative either from an original *k-* or an original *t-*. So far as the original *k-* forms are concerned, there can be little doubts that the process of change was one of palatalisation (or assibilation) on account of the influence of the immediately following front vowels or the open vowel *a-* with a front tonality. The change of *k-* followed by a definitely palatal vowel is illustrated by undoubted instances like the following:

Kannada <i>kivi</i> (ear)	}	∞	}	Tamil <i>śevi</i> (ear)
Tulu <i>kevi</i> (ear)				Mal. <i>cevi</i> (ear)
Gôndi <i>kavi</i> (ear)				Tel. <i>cevi</i> (ear)
Kannada <i>kinna</i> (small)	}	∞	}	Tamil <i>śinna</i> , <i>śir</i> (small)
Telugu <i>gunna</i> (short)				Mal. <i>cinna</i>
Tulu <i>kinni</i> (small)				Tel. <i>cinna</i>

The ratio ⁴ here appears to be the following: palatalised *k*=Kannada *c-* or *s*=Tulu *c-*, *ś-* or *s*=Malayâlam *c*=Telugu *c-* or *ts*=Kurukh *c-* or *s*=Tamil *ś*=Gôndi and Kûi *s-*.

An exactly similar change appears to have occurred in the forms given above, denoting motion. That the so-called "open" vowel *a* of Dravidian may have a palatal tonality and may easily change into *a-* or *e-* or even *i-* is illustrated by numerous instances among which I may single out the old Dravidian base-group **va-*, **ve-*, **vi-* which I have discussed elsewhere.

One may therefore postulate that the forms with initial *ś-* (of Tamil), *s-* (of Kannada, Tulu and Kûi) and *c-* (of Malayâlam, Kurukh and Tulu) expressing or implying the basic idea of "motion" are traceable to original forms with initial *k-*.

⁴ Vide my paper on "The Initial Affricates and Fricatives of Dravidian", *Indian Antiquary*; and my paper on "Initial *k-* and *t-* of Dravidian", *Journal of Oriental Research*, Madras, Vol. VI.

II. Forms with initial **ka-*, **kā-*, **ki-* denoting "fire", "heat", "to burn", &c.

Tamil.

<i>Ka-cc-uru</i> (fire)	<i>kā-y</i> (to be hot)
<i>ka-d-i</i> (light)	<i>kā-d-al</i> (ardent love, desire)
<i>ka-d-i</i> (guard)	<i>kā-(n)du</i> (to be bright, to burn, to be hot, to feel agitation, &c.)
<i>ka-n-al</i> (fire)	<i>kā-n-al</i> (heat, light, sun's rays)
<i>ka-d-ir</i> (sun's rays)	<i>ki-ccu</i> (fire)
<i>ka-r-i</i> (to be bright, to be burnt)	

Kannada.

<i>ka-ndu</i> (to be scorched, burnt)	<i>kā-y</i> (to be hot)
<i>ka-ndu</i> (to become red or black)	<i>kā-(y)-pu</i> (heating as of metals, protection, &c.)
<i>ka-d-iru</i> (lustre, ray)	<i>ka-r-a</i> (hot seasoning as with spices)
<i>ka-n-alu</i> (to be grieved)	<i>ka-vu</i> (warmth, heat)
<i>ka-m-arū</i> (to be scorched or singed)	<i>ki-ccu</i> (fire, burning)

Telugu.

<i>ka-ndu</i> (to redden or to be inflamed)	<i>kā-tsu</i> (to shine)
<i>ka-n-alu</i> (to be angry)	<i>kā-yu</i> (to shine, to bear fruit)
<i>ka-m-alu</i> (to be scorched)	<i>kā-lu</i> (to burn)
<i>kā-gu</i> (to be hot)	

Tulu.

<i>ka-r-nka</i> (the state of being scorched or burnt)
<i>kā-yu</i> (to burn, to be hot, to be angry)
<i>ki-ccu</i> { (fire)
<i>ki-cci</i> {
<i>ki-cce</i> }
<i>ki-ttu</i> (to be agitated)

Kûi.

<i>kā-ga</i> (to warm oneself)	<i>kā-(n)da</i> (to be hot)
<i>kā-(m)ba</i> (to be burned)	<i>kā-s-</i> (to heat)

Gōndi.

<i>kar-v-</i> (to be burnt)	<i>ka-s-</i> (to be hot)	<i>ki-s</i> (fire)
-----------------------------	--------------------------	--------------------

Kurukh.

<i>kañji</i> (water from boiled rice)
<i>xaid-</i> ⁵ (to make dry, to dissicate)
<i>xây-</i> (to lose moisture, to become hot)

Brâhûi.

xâyxar (fire)

Words with initial *ka-*, &c. meaning "fire" literally, do not appear to be represented largely ⁶ in Dravidian with forms having initial fricatives, as in

⁵ *x* stands for the back fricative of Kurukh and of Brâhûi, produced in the region of the soft palate and of the uvula together. In Kurukh this sound involves a certain degree of glottal aspiration also, judged by the case with which it changes into a full glottal fricative *h* in some dialectal varieties (Vide Linguistic Survey of India, Vol. IV, p. 412).

⁶ Telugu *cittsu* (fire) beside Telugu *hittsu* (fire), Kurukh *cice* (fire), Kodagu *ciccu* (fire) may be derived from the *k-* forms. A few forms with derivative meanings, like Tamil *śeḍi* (splendour) beside Kannada *kidi* (spark), Tamil *śin-ai* (anger) beside Tulu *kini-* (to be angry), Tamil *śeru* (to be angry, to detest, &c.) may also be traced to original *k-* forms.

the instances given above denoting "motion". It is well worth remembering here that the ideas of "fire", "heat", "light" are expressed also by other ancient bases in Dravidian.

But is it possible to discover any relationship between the base denoting "fire", &c. and another base meaning "red", which underlies the following forms of which those with initial *k-* appear to be the original?

Tamil: *śem-* (red), *śevappu*, *śivappu* (redness)
 Kannada: *kem-* (red), *kisu*, *kem-pu* (redness), *ci-*, *ce-*, *ca-* (red)
 Telugu: *kempu* (redness)
 Kurukh: *xēs* (red, blood)
 Brāhūi: *xisun* (red)
 Tulu: *kem-*, *kempu* (red, redness), *sin* (red)

An examination of these forms would show that the common base underlying these might be *ki-* or *ke-*, of which the initial velar plosive appears to have become palatalised to the fricative or the affricate in some of the southern dialects.

The semasiological relationship need not offer any difficulty. The flame of the fire being red, the words for this colour may easily have been derived from the base denoting "fire" ⁷.

As I have shown elsewhere, the Dravidian words for colours are all traceable to certain basically "concrete" ideas denoted by the radical portion of the words. Is it possible that here the idea of "redness" was derived from the red colour of the flame of fire?

III. Southern forms with initial *ka-* which have the meanings of "wind", "clouds", "darkness".

Tamil.		
<i>kā-ṛ</i>		<i>kā-l</i> (wind, darkness)
<i>kā-r</i> (blackness, darkness, clouds, rain)		<i>kā-ṭṭru</i> (wind)
Kannada.		
<i>gā-l-i</i> (wind)	<i>kā-r</i> (blackness)	<i>kā-r</i> (rainy season)
Telugu.		
<i>gāli</i> (wind)		
Kūvi.		
<i>gāli</i> (wind)		
Tulu.		
<i>gāli</i> (wind), <i>ghāli</i> (wind)		

The central Indian and the northern dialects possess no cognate forms with these meanings; the following forms are not connected with *kā-l*, *gāl*, &c.:

Gōndi *vaṛi* (wind) connected with Tamil *vaḷi* (wind)
 Kūi *vilu* (wind) connected with South Dravidian
viś- (to blow) and Kūi *viñja* (to blow, as a fan).

⁷ It is interesting to note here that the base for "fire" has given rise to the names for two different colours "red" and "black" along apparently independent paths.

Kûvi, the Madras (Vizagapatam) variety of Kûi, alone does show *gâli* (wind, storm) according to Rev. SCHULZE's valuable vocabulary, but we have to remember that the word-stock of Kûvi contains numerous borrowings from the neighbouring Telugu and possibly the word *gâli* (wind) is one such.

Now, the above instances disclose one basic idea underlying all the three chief significations, and this basic idea is "rapid movement". Whichever be the idea to which the term indicating "rapid movement" was first applied (it may have been applied to either), there can be little doubt that the bond of relationship among the meanings is supplied by the idea of "rapid movement". Thus the base here appears to be the same as that on which the numerous Dravidian instances (adduced above) signifying or implying "movement" have been formed.

In this connection it is interesting to note that Tamil *kâru*, *kâru* and some of its counterparts in the other southern dialects have acquired the meaning "dark" or "black":

Tamil	<i>kâru</i> , <i>kâr</i>
Mal.	<i>kâr-</i> in <i>kâr-mêgham</i> (dark clouds)
Telugu	<i>kâru</i> (black, jet-black, &c. beside "season")
Kannada	<i>kâru</i> , <i>kâr</i> (black, dark)

This meaning should apparently have been isolated from the more primary idea of "dark clouds" which was associated with these forms, along with the conceptions "wind", "storm" and "rainy clouds".

The idea of "blackness" is denoted in Dravidian by another base *kar-*, *kar-* with a short radical vowel:

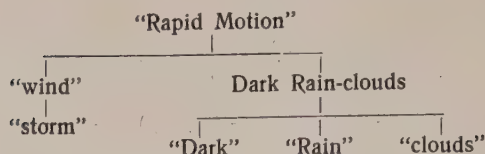
Tamil	<i>karu-mai</i> , <i>kar-uppu</i> (blackness)
Tel.	<i>karri</i> , <i>kari</i> (black)
Tulu	<i>kappu</i> [$< karuppu$] (black)
Kannada	<i>kabbu</i> [$< kappu < karuppu$] (black)
Kûi	<i>kari</i> (black)

These forms with a short radical vowel appear to be related to the base *kar-* which has the meaning "to be burnt black into cinders", — the base which is connected with the source-type II given above where the primary significations "fire", "to burn" have been already postulated by us.

* <i>ka-</i> (to burn)	<i>kâ-r</i> , <i>kâr-r</i> (dark clouds)
 - <i>ka-r-</i> what is burnt to blackness)	<i>kâr-r</i> (dark)
 <i>kar-</i> (black)	

To return to *kar*, *kal* (wind, clouds, &c.), if the basic idea is that of "rapid motion", the chief meanings which these forms possess in the southern dialects could directly be traced to this basic signification:

* <i>ka-</i> (to move)	
[+ -l]	[+ -r, -r]
<i>kâ-l</i> [Tamil]	<i>kâr</i>
<i>kâ-l</i> + -t = <i>kâttru</i> [Tamil]	<i>kâr</i>
<i>gâ-l-i</i> [Telugu]	
<i>ghâli</i> , <i>kâ-l-i</i> [Tulu]	
<i>gâ-l-i</i> [Kûvi]	



The sonatisation of initial *k-* in Telugu, the aspiration (under the influence of Sanskrit forms) of *k-* in Tulu, and the change of $-l + -t > ttr$ in Tamil *kâttru* are all characteristic changes in the respective dialects.

It may be noted here that Tamil shows *kâ-l* as well as *kâr*, *kâ-r*, all of which have the prossemic connotations given above, while the other dialects show only one or other of these prossemic significations.

IV. Forms showing initial *ka-* meaning "to die, to disappear".

Brâhûi *kâ* (to die)

Kurukh *khe* (to die)

Malto *qe* (to die)

The occurrence of *-e* in the basic syllable in Kurukh and Malto would indicate a palatal tonality for the vowel *-a*; if so, could we not, on the rule that an original *k-* of Dravidian has in instances like *kir-*, *śir-*, *sir-* (small), been palatalised into a fricative, relate the following southern forms with initial fricatives to this group:

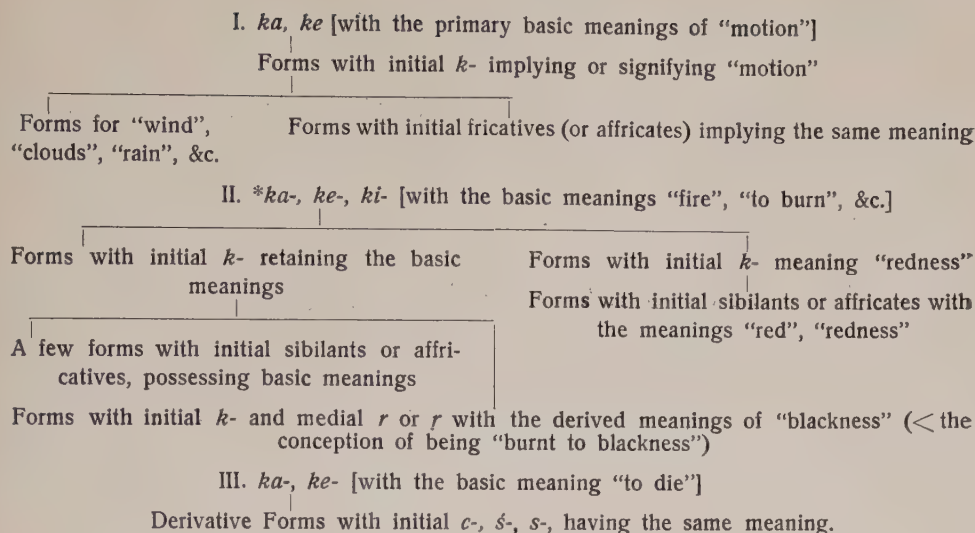
Tamil	<i>śâ</i> (to die)	Telugu	<i>tsâ-</i> (to die)
Malayâlam	<i>câ-</i> "	Gôndi	<i>sâi</i> "
Kannada	<i>sâ</i> "	Kûi	<i>sa-</i> "
Tulu	<i>sâ-</i> "		

We thus find that an original hypothetical base **ka-* appears to have given rise to the following meanings in Dravidian:

- (1) (a) "Motion"; (b) "wind", "storm", "clouds";
- (2) "to burn";
- (3) "to die".

Whether at all there may have existed any original connection among these ideas, one cannot say. *A priori* it could be pointed out that the idea of "dying" or "disappearing from the world" could be traced to the conception of "motion". Indeed many Tamil words like *ira*, *oṟ-i*, &c. which basically signify "moving off", do possess the prossemic signification of "dying". It is possible that this association of ideas—quite a natural one occurring not only in this family of languages but in other families also—may have operated in an ancient past in the evolution of the meaning "to die". As for the relationship between "burning" or "fire" on the one hand, and "motion" on the other, one could not be sure. In the absence of direct analogies it would be little better than speculation to postulate that the idea of "spreading" or "rapid movement" may have been connected with "fire" or "burning"; the mere possibility of a relationship need alone be noted here, however.

Summing up all our observations, then, we might indicate the essential relationship of structure and meaning graphically thus:



C. Deictic Word-Bases of Dravidian.

I. The demonstrative or directive particles of a language are probably some of the earliest born among coherent speech-forms. It is only natural therefore to expect that they will have been requisitioned for the ramified purposes of linguistic growth. Though in Indo-European the part played by demonstrative roots has not yet been fully traced on account of the inevitable uncertainty surrounding the history of suffixes, tense-terminations, &c.; scholars are not unprepared to admit the possibility of the activity of ancient deictic roots in many contexts. Prof. V. CHRISTIAN has shown⁸ recently that the influence of deictic particles could be traced in many of the grammatical forms of the Semitic group of languages.

The only region among Dravidian grammatical categories, where we can now postulate the operation of deictic or demonstrative particles is that of inflexional endings⁹. TROMBETTI in his monograph on "Personal Pronouns" has, following up his general theory of Personal Pronouns in all languages being traceable to Demonstratives, made an attempt¹⁰ to explain Dravidian Personal Pronouns also as being derivable from Dravidian Demonstratives. Unfortunately TROMBETTI's thesis so far as Dravidian is concerned, does not seem to be conclusively proved. The evidence available for us to support this view is yet too frail to carry conviction.

II. The Demonstrative Particles of Dravidian so far as we can definitely discern them at present are:

- (i) *a* indicating remoteness;
- (ii) *i* indicating proximity;

⁸ "Die deiktischen Elemente in den semitischen Sprachen usw.", Vol. XXI, of Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl.

⁹ Vide my paper on "Post-positional Case-Terminations in Dravidian", IHQ, March 1930.

¹⁰ P. 142 of the volume "I. Pronomi Personali".

(iii) *u* indicating an intermediate position between remoteness and proximity;

(iv) *t* (*d*) which appears in combination with the above and carries with it a "neuter" connotation.

Certain secondary particles have also arisen from the above:

(i) *o* used in certain dialects to express greater remoteness than is implied by *a*;

(ii) *ô*, the Interrogative particle expressive of doubt, developed from *a* with a dorsal tonality;

(iii) *e* appearing as a variant of *i* in the Kûi dialect.

The distribution of these particles among the different dialects is indicated in the Table given below:

III. Table of Demonstrative and Interrogative Particles:

I. Interrogative bases¹¹.

Tamil	(<i>y</i>) <i>yâ-</i> , <i>ê-</i> , <i>yê</i> (<i>y</i>) <i>ê-</i>	Kûi	<i>â-</i> , <i>ô-</i>
Kannada	<i>yâ-</i> , <i>yê-</i> , <i>jâ-</i> , <i>jê-</i> , <i>â-</i>	Kurukh	<i>e-</i> , <i>a-</i>
Tulu	<i>ô-</i> , (<i>v</i>) <i>ô-</i> , <i>ê-</i> , (<i>d</i>) <i>â-</i> , (<i>d</i>) <i>ê-</i>	Brâhûi	<i>a-</i> , <i>e-</i> , <i>da-</i>
Gôndi	(<i>v</i>) <i>ô-</i> , <i>bô-</i>		

II. Demonstrative Particles.

Name of Dialect	Proximate	Intermediate	Remote
Tamil	<i>i</i>	<i>u</i>	<i>a</i>
Kannada	<i>i</i>	<i>u</i>	<i>a</i>
Telugu	<i>i</i>		<i>a</i>
Tulu	<i>i</i>		<i>a</i>
Kûi	<i>i</i> , <i>e</i>		<i>a</i> , <i>o</i>
Gôndi	<i>i</i> , <i>e</i>		<i>a</i> , <i>o</i>
Kurukh	<i>i</i>	<i>u</i>	<i>a</i>
Brâhûi	<i>a</i>		

These particles have given rise to a number of Adverbs of Time, Place, Manner, Measure, &c. Characteristic suffixes expressive of these ideas have been employed in the different dialects to produce these forms.

IV. Apart from the above, the Dravidian demonstratives appear to have served as bases from which words have been formed with the help of characteristic Dravidian suffixes.

The scheme of Dravidian word-formation is the following:

Base + primary suffix + secondary suffix or affixes.

The suffixes of Dravidian are numerous and the connotations conferred by them in the various contexts in which they occur are not fully discernible; yet certain broad generalisations regarding their function and meaning are possible when we comparatively examine different instances. We have already pointed out that both nouns and verbs are formed from bases with the help of the formative affixes already adverted to above.

¹¹ For a fuller discussion of Dravidian Interrogatives, *vide* my paper in the *Indian Antiquary* on the subject.

It will be observed that in the instances of deictic word-bases given below:

- (i) verbs and nouns are included;
- (ii) all the formative suffixes of Dravidian are active;
- (iii) as far as possible the cognates from all Dravidian dialects are given;
- (iv) the primary deictic meaning inherent in the base is indicated in each case;
- (v) apart from the suffixes mentioned above which may appear in primary as well as in secondary positions, the following appear in secondary positions only: Tamil neuter noun-suffix *-am*; Tamil *-ai*, Mal. *-a*, Kannada *-e*, *-i*;

(vi) the appearance of long or double surds in suffix-positions is indicative of transitivity in Tamil, while passivity is denoted by the retention of the sonant plosive alone or in combination with the corresponding nasals immediately preceding them.

I Words formed from the deictic particle *a*:

<i>a-g-</i> (to become)	<i>aṭṭ-i</i> (pile)
<i>a-g-am</i> (inside)	<i>â-d-</i> (to move)
<i>a-g-al</i> (to become separate)	<i>â-d-u</i> (goat "that which frisks about")
<i>a-g-iṣ</i> (earth wall, dam)	<i>a-r-u</i> (nearness)
<i>a-g-u</i> (shoot, bud)	<i>a-r-u</i> (to crop close, to cut)
<i>a-d-</i> (to be near, &c.)	<i>a-r-i</i> (to cut)
<i>a-d-i</i> (to beat, to come in contact)	<i>ar-ay</i> (to be ground to powder)
<i>a-d-ai</i> (what is beaten and flattened ont, cake)	<i>ar-uḷ</i> (grace, benevolence)
<i>aḍ-ar</i> (to become peeled off)	<i>â-r-u</i> (to be crowded)
<i>aḍ-al</i> (to fight at close quarters)	<i>a-l-ay</i> (to roam, to move about, to wander)
<i>aḍ-aṅgu</i> (to be contained)	<i>a-l-i</i> (to dissolve)
<i>a-ṭṭ-</i> (to approach)	<i>â-l-u</i> (to wave) — <i>cf.</i> <i>â-l-u</i> (Ficus tree
<i>aṭṭ-ai</i> (that which approaches, &c.)	whose leaves wave in the breeze)

[*-y-* changes to *-ś-* in Tamil, *-s-* in Kannada, Telugu and Tulu in medial positions:]

<i>a-y-</i> (to move, to be separate, &c.)	<i>a-(n)-aṅgu</i> (to be moved)
<i>a-ś-</i> , <i>a-s-</i> , &c. (to be moved, to be shaken)	<i>a-(n)-uppu</i> (to cause to move, to send)
<i>a-(ñ)-j-</i> (to fear "to be shaken")	

[*-v-* in certain contexts changes to *-m-* in the southern dialects:]

<i>a-v-iṣ</i> (to sink)	<i>a-m-ar</i> (to subside)
<i>a-m-uṣ</i> (to sink)	<i>a-m-ai</i> (to be joined)

Cognates of the above forms appear in all the southern dialects.

Central Dravidian.

Kûi	<i>â-v-</i> (to become)	Kûi	<i>a-j-</i> (to fear)
	<i>a-g-</i> (to be appropriate, to fit in)		<i>a-l-âri</i> (iatigue)
	<i>â-k-i</i> (leaf, shoot, branch)		<i>â-l-ge</i> (separate)
	<i>a-d-</i> (to be sintable)		<i>â-(m)bu</i> (arrow)
	<i>a-h-</i> (< <i>a-g-</i>) (to hold)		<i>â-r-ka</i> (species of millet)
Gôndi	<i>a-h-ak</i> [< <i>agal-k</i>] (to cross over with a jump)	Gôndi	<i>â-i-</i> [< <i>â-g-</i>] (to be)
	<i>â-k-i</i> (leaf)		<i>â-l-i</i> (figus tree)
			<i>a-s-k</i> [< <i>a-t-k</i> < <i>a-r-k</i>] (to cut)

North Dravidian.

- Kurukh *aḍḍa* (place, spot) — *cf.* South Dr. *aḍ-*
a-ḍ- (to cover drum, &c. with skin, to construct nest, to keep stubbornly attached) —
cf. South Dr. *aḍ-*
a-tt-a (raised platform, &c.)
a-kh-na (to know) — *cf.* South Dr. *aṛ-i*
a-khua (shoot, sprout, bud) — *cf.* Mal. *agu*, Tel. *āku*, Kûi *āki*, &c
a-mb- [*< a-y-mb < a-y-v*] (to let go) — *cf.* South Dr. *ay-*
a-(n)ḍ- (to pervade, to spread all over)
a-r-kh-ā (culled shoots or leaves) — *cf.* South Dr. *aṛ-akk-* (to cut)
- Brāhûi¹² *aḍ* (sheltered) — *cf.* Southern base *aḍ-* (to come in contact with, &c.)
arr- (to tear) — *cf.* *aṛ-*, *aṛ* (to cut) of the South

Deictic bases formed from the proximate particle *i*.

South Dravidian.

- | | | | |
|-------|--|-------|---|
| Tamil | <i>i-g-</i> (to put down), Kann. <i>i-kk-u</i> | Tamil | <i>i-ḍ-uṅgu</i> (to be crowded) |
| | (to put down) | | <i>i-ḍ-ai</i> (space) |
| | <i>i-g-attu</i> (to cross, to separate) | | <i>i-l</i> (place) |
| | <i>i-g-alu</i> (to face) | | <i>i-l-agu</i> (to move) |
| | <i>i-g-ai</i> (to give) | | <i>i-l-i</i> (to go down, to despise) |
| | <i>i-</i> (to give) | | <i>i-r</i> (to remain, to sit, to be) |
| | <i>i-g-am</i> (this place) | | <i>ir-aṅgu</i> (to flow, &c.) |
| | <i>i-ḍ-(u)</i> (to put down) | | <i>i-r-aṅgu</i> (to descend) |
| | <i>i-ḍ-am</i> (place) | | <i>ir-uṅgu</i> (to be tied close) |
| | <i>i-ḍ-i</i> (to knock down, to powder) | | <i>i-s-ai</i> [<i>< i-y-ai</i>] (to be joined) |

[Cognates of all these Tamil forms appear in the other southern dialects: Kannada, Telugu, Malayālam and Tulu.]

Central Dravidian.

- Kûi *i-g-* (to throw down) — *cf.* Kannada *ikk-* (to put down)
i-h- [*< i-g-*] (to cast into)
i-t-(a) to place, &c.)
i-r-i (to be set on edge)
i-r-a (splinter) — *cf.* Tamil *ir-u* (to split)
- Gōndi *i-tt-* (to touch)
i-r- (to keep, to preserve)

North Dravidian.

- Kurukh *i-j-* [*< i-r-*] (to be in an upright position)
i-l-ḍ- (to set up)
i-r-t- (to prepare over a kitchen fire)
i-ñj- (to shoot arrows) — *cf.* South Dr. *ey-* (to fling, to shoot)

Deictic bases formed with the intermediate demonstrative particle *u*.

[Though the particle itself went out of use as such in all dialects except in Old Tamil, Old Kannada and modern Kurukh, the word-bases formed with this particle are numerous.]

¹² Brāhûi vowels appear to have been the result of considerable modifications of original Dravidian vowels. The instances of Brāhûi cognates with the old initial demonstratives as such, are few.

South Dravidian.

Tamil *u-g-* (to be attached, to feel favour for)
u-g-al-i (to rush, to frisk)
u-g-ai (to thrust in)
u-ḡ- (to put on)
u-ḡ-al (body "what is attached")
u-d-aṟu (to shake off)

Tamil *u-d-ir* (to be separated)
u-l-ai (to be shaken)
u-l (inside)
û-r (to circulate)
û-r (village, country)
u-r-ai (to be fixed)
u-m-i [$< u-v-i$] (to cast off)

Central Dravidian.

Kûi *u-g-* (to collide)
u-h- [$< u-g-$] (to strike against)
û-g-a (to be stripped off)

Kûi *u-ḡ-ra* (copulation)
û-ja [$< û-r-$] (to assemble)
û-r (to be dissolved)

Gôndi *û-c* [$û-r-t$] (to strip off)

u-r (to coagulate — *cf.* Tam. *ur-ai* (to solidify))

North Dravidian.

Kurukh *u-g-ta* (plough)
u-t- (to fell an aperture)
u-l-a (room)
u-i- (to take off or down)
u-i- (to plough) — *cf.* Tam. *uṟ*
 (to plough)

Kurukh *u-jj* [$< u-l-?$] (life) — *cf.* Tam. *uyir*,
 Kann. *usir* (life)
û-j- (to collect)
u-rb (rich, well-off) — *cf.* Common
 Dr. *û-r* (country, village, &c.)
û-r (to rub off leaves) — *cf.* *û-r*
 of South

Brâhûi *ulus* (tribe) — *cf.* *u-l-* (inside) of the South

ura, ora (house) — *cf.* *u-l-* above, and *û-r* (village)

ust (heart) — *cf.* *u-l-* above

Bases with *e*.

[*e* does not appear as such as a demonstrative particle in any of the dialects except Kûi and Brâhûi. But a number of word-bases formed with *e*- exist in all dialects. In the southern dialects themselves, an initial *e*- appears as a development of original *i*- undergoing mutation before a dorsal vowel in the next syllable, e. g. *iḍam* $>$ *ḍam*, *iṟaṅgu* $>$ *eṟaṅgu*, &c. Such variants are omitted in the following list. It is not possible to trace whether in the words given below, the initial *e*- is a secondary development of this kind, or is the representative of an original deictic particle *e* with a definite connotation of its own. It is significant that *e*- words are found in all dialects.]

South Dravidian.

Tamil *ê-g-* (to move off)
e-ḡ- (to take up)
e-tt- (to move off)

Tamil *e-(y)* (to be received)
e-ll-ai (limit, boundary)
e-r-i (to throw off)

Central Dravidian.

Kûi *e-h-* [$< e-k$] (to remove, to rescue)
ê-j- [$< ê-r-$] (to be separate from)
ê-ṇ- [$< ê-l- < ê-l$] (to accept, to receive) — *cf.* South Dr. *êl* (to take on)
eta (to carry a child on the hip) — *cf.* South Dr. *eḡ-u* (to take) and Brâhûi base *et-* (to take)

Gôndi *ê-r-* (to be separate)

North Dravidian.

Kurukh *ecch-* [$< e-c < e-ś < ey?$] (to dash liquid on)
ê-d- (to exhibit, to convey, &c.) — *cf.* Tamil *ēndu* (to be raised, &c.)
ê-d- (of the sun, to rise)
e-r-pa (house) — *cf.* South Dr. *e-ḡ-uppu* (raised structure, house)

Word-bases formed from *o*.

[*o* does not appear as a simple demonstrative particle along with *a*, *i* and *u* in any of the dialects except Kûi. It is a very active Interrogative particle in Tulu, Gôndi and Kûi. It appears to have been used in Tamil as a particle suffixed to verbs to denote a certain higher degree of uncertainty than is denoted by *â*. A number of forms in the southern dialects with initial *o*- are also developed from *u*- forms. Just as initial *i*- when followed by a dorsal vowel in the next syllable undergoes mutation to *e*-, so too an initial *u*- when followed by a dorsal vowel in the next syllable, changes to *o*-. Such variants are not included in the following list, as they should, strictly speaking, be classified as original *u*- forms. It is not possible to trace if the initial *o*- of the words given below is original or secondary; but when we consider how the interrogative particle *ô* is a development of an original *â*, it is possible that the initial *o*- in the following instances may have been a secondary demonstrative developed from *a*, involving a certain difference in the conception of space. We might note here that in Kûi where alone *o*- is employed to-day as an active demonstrative particle, it denotes greater remoteness than *a*-, but this difference does not appear to be clearly reflected to-day in the following words.]

South Dravidian.

Tamil	<i>o-kk-</i> (to join)	Tamil	<i>o-l-gu</i> (to become diminished)
	<i>ô-ngu</i> (to swing, to rise, &c.)		<i>o-ll-u</i> (to fit in)
	<i>o-d-i</i> (to break off)		<i>o-r-</i> (one "that which is joined")
	<i>o-tt-</i> (to become joined)		<i>o-s-i</i> [<i>< o-y-i</i>] (to be moved)
	<i>ô-d-</i> (to run)		<i>o-nj-</i> [<i>< o-y-</i>] (to fear) — cf. Tam.
	<i>o-d-ai</i> (to break into pieces)		<i>añju</i> (to fear)
	<i>o-l-i</i> (to flow onwards)		

Central Dravidian.

Kûi	<i>ô-ja</i> [<i>< o-d</i>] (to burst) — cf. South Dr. <i>o-d-</i> (to break)	Kûi	<i>o-t-i</i> (border of a cloth) — cf. South Dr. <i>o-d-u</i> (end)
	<i>o-</i> (to take away)		<i>ô-v-</i> (to take away)

North Dravidian.

Kurukh	<i>o-ng-</i> (to be able) — cf. South Dr. <i>ol-</i> (to be able, &c.)
	<i>o-nt-a</i> (one) — cf. Tam. <i>or</i> , <i>ondru</i> , &c.
	<i>ô-r</i> (origin, source) — cf. Tamil-Kannada <i>ô-r</i> (edge, &c.)
	<i>o-tt-â</i> (protuberance, joints)
Brâhûi	<i>ora</i> [<i>< ura</i>] (house)

Other Dravidian types with deictic associations.

We have already adverted to the help furnished to us by the process of the elimination of Dravidian formative affix-morphemes, in the reconstruction of bases. Following this principle, it is possible for us to mark off a number of hypothetical types with primary deictic meanings. It will be observed that these types are constituted of an initial plosive ¹³ *p*-, *t*- or *k*- and one of

¹³ Native Dravidian words have, in initial positions [Anlaut], the vowels, the plosives (voiced and voiceless) the fricatives and affricates (different in different dialects), the alveolar nasal *n*-, the palatal nasal *ɲ*-, the labial *m*-, and the bilabial or dento-labial *v*-. Of these, there are reasons to think that the following may be secondary in origin:

the primary vowels *-a*, *-i* or *-u*. We may observe here that these types constituted of initial plosives and immediately following vowels are purely hypothetical and need never have existed as such at any time independently without the formatives. What our instances would illustrate is the fact of the undoubted association of common deictic ideas with each of the varieties.

Whether indeed these initial plosives as such had any deictic significations in a primitive past, we cannot say at present. I shall merely give here a few instances from the different dialects, pointing out the deictic meanings which each of these sets of types (with initial plosives and immediately following vowels) possesses.

$\left\{ \begin{array}{l} ka- \\ ki- \\ ku- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} ta- \\ ti- \\ tu- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} pa- \\ pi- \\ pu- \end{array} \right.$
--	--	--

An examination of the Dravidian forms of all the dialects together would yield three sets of bases each being constituted of three main types i. e. each type being formed with the same plosive and the three different vowels *a*, *i*, and *u*.

Reserving for a future paper, an intensive analysis of the words formed from these bases, I shall merely give illustrations to show that each of these types is associated with an underlying deictic signification or a group of connected significations.

ka: Common signification underlying this base appears to be "motion (onwards)". I have given a large number of words formed from *ka* in the first portion of this thesis.

ki: The basic deictic meaning here reveals itself to be "motion downwards or in a proximate direction".

South Dravidian.

Tamil <i>kida</i> (to lie down)	Tamil <i>ki(n)du</i> (to rake up)
<i>kidaṅgu</i> (moat)	<i>kī-z</i> (below)
<i>kīḍ-ai</i> (to be received)	<i>kīlḷ-u</i> (to pinch)
<i>kīṭṭ-am</i> (nearness)	<i>kīṭṭ-u</i> (to scratch, to tear)
<i>kīṭṭ-u</i> (to approach)	<i>kīl-u</i> (to rake, to tear)

[Kannada, Telugu, Tulu and Malayâlam show very near cognates.]

Central Dravidian.

Kûi <i>kis</i> (to pinch)	Gôndi <i>kisk</i> (to pinch)
---------------------------	------------------------------

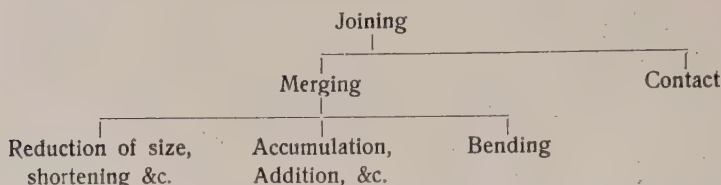
North Dravidian.

Kurukh <i>kid-</i> (to put to bed)	Brâhûi <i>kī</i> (below)
<i>kīr-</i> (to come round, to turn back)	<i>kī</i> (down)
<i>kīss-</i> (to open the flesh with a needle)	<i>kīr-</i> (to run down, to abuse)
<i>kītā</i> (lower, lowermost)	<i>kīrk</i> (to pluck) — cf. <i>kīzi</i> (to tear) of the South.
<i>kīyya</i> (beneath)	

(a) The fricatives and the affricates [vide my papers on this topic in JOR, Vol. VI, and the "Indian Antiquary"]. (b) The nasals *n-* and *ñ-* [vide my paper on this topic in QJMS, 1929]. The plosives in initial positions of Dravidian words appear to be undoubtedly original. It is significant that the deictic types pointed out here, have only these plosives initially.

ku: This base, so far as we can see, appears to have the following connected significations: (a) "joining"; (b) "merging", "bending" and "shortening".

These semantic relationships may be affiliated thus:



[-*u*- followed by an open vowel in the next syllable changes to -*o*-. A few instances with initial *ko*-, given below, are of this class and should therefore be traced to an original *ku*-.]

South Dravidian.

Tamil	<i>ku-d-</i> , <i>kû-d-u</i> (to be joined)	Tamil	<i>ku-tt-u</i> (to bore, to pierce)
	<i>ku-d-a</i> (bent)		<i>kô-ḍu</i> (to be bent)
	<i>kuḍ-agu</i> (hilly, mountainous region, viz. <i>Coorg</i>)		<i>ku-o-i</i> (to heap up)
	<i>ku-d-i</i> (house, "what, is constructed")		<i>ku-m-i</i> (to heap up)
	<i>ku-d-u</i> (to give, to hand over)		<i>kurangu</i> (to bend, to be inclined)
	<i>ku-d-umi</i> (tuft of hair)		<i>kur-ugu</i> (to bend in, to become short)
			<i>kû-zu</i> (paste)

Central Dravidian.

Kûi	<i>kuṭa</i> (to prod, to instigate)
	<i>kuḍu</i> (wall)
	<i>kupa</i> (hillock)
	<i>kuta</i> (to prick)
	<i>kûṭi</i> (a peg)
Gôndi	<i>kuram-</i> (to pound grain)
	<i>kuttul</i> (a stool to sit on) — cf. Kann. <i>kuḷ-</i> (to sit)

North Dravidian.

Kurukh	<i>kuḍ-</i> (to thread, to string, to join)
	<i>kukk-os</i> (boy) — cf. sn. <i>kutṭi</i> (child, girl), Tōḍa <i>kukk</i> (child)
	<i>kûr-</i> (to put on a <i>sari</i>)
	<i>kûṭi</i> (side, border, edge)
Brâhûi	<i>kubên</i> (heavy) — cf. <i>kuvi</i> , <i>kumi</i> (to heap) of the South
	<i>kuḍl</i> (hut) — cf. Tamil <i>kuḍil</i> (hut)
	<i>kun-</i> (to eat) — cf. South Dr. <i>kuḍi</i> (to drunk)
	<i>kunnal</i> (curl, ringlet) — cf. South Dr. <i>kuni</i> (to bend)
	<i>kur</i> (flock of sheep) — cf. Southern <i>kuṛi</i> (sheep)
	<i>kûr-</i> (to roll up) — cf. Southern <i>suruḷ-</i> (to become rolled), &c.
	<i>kurr-</i> (to contract) — cf. Tamil <i>kur-ugu</i> (to be contracted)
	<i>xutt-</i> (to dig)

ta-, *ti-*, *tu-*: The exact shades of semantic differentiation existing among these varieties are not discoverable. The following illustrations would, however, be interesting.

ta-:

South Dravidian.

Tamil	<i>ta-g-</i> (to be fit, to fit in, &c.)
	<i>ta-(ñ)g-</i> (to be remain closely attached, to be fitly joined)
	<i>ta-d-ay</i> (to be intercepted)

- ta-tt-* (to strike flat, to knock, &c.)
ta-y-aṅgu (to move to and fro, to be mixed, &c.)
ta-r- (to give to another as his own)
ta-l-l-u (to push, to move as a whole, &c.)
ta-r-āy- (to flatten, to fix)

[All these Tamil words are represented by their immediate cognates in the other south Dravidian dialects.]

Central Dravidian.

- Kûi *tah-* [*< ta-g*] (to plane off, to smooth, to flatten)
ta- (to bring) — *cf.* sn. *ta-*, *ta-r* (to give)
tāra (to scrape out)
tāja [*< tāra*] (to wipe)
tānu (oneself) — *cf.*
Gôndi *tagg-* (to be fit, to wear well)
tanā (self) appearing in a number of words like *taṅgē*, *taṅgi*, *tanvā*, &c.
tar (to dig, to scratch up)

North Dravidian.

- Kurukh *tân* (self)
taṅg- (to hang, to suspend) — *cf.* South Dr. *taṅgu*
târ (palm-tree) — *cf.* Tam. *tāz-ai* (palm), Tulu *tāre* (palm)
târ- (to remove)
Brâhûi *taḍ* (power to resist) — *cf.* South Dr. *taḍ-* (resistance, obstruction)
tamm- (to fall) — *cf.* South Dr. *tâz-* (to fall)
tar- (to cut) — *cf.* South Dr. *tar-* (to cut)
ten [*< tan*] (self)

ti-:

South Dravidian.

- | | | | |
|-------|---------------------------------------|-------|--------------------------------|
| Tamil | <i>ti-ṅgu</i> (to be crowded) | Tamil | <i>tî-r-</i> (to be finished) |
| | <i>ti-g-ai</i> (to be full) | | <i>tiraṅgu</i> (to be crushed) |
| | <i>ti-r-</i> (to come round, to turn) | | |

Central and North Dravidian.

- | | | | |
|-------|--|--------|--------------------------------------|
| Kûi | <i>tih-</i> [<i>< tirk</i>] (to change round) | Kurukh | <i>tîr-</i> (to turn on one's heels) |
| | <i>tij-</i> [<i>< tir-</i>] (to be turned round) | Brâhûi | <i>tix-</i> (to place, to put) |
| | <i>tiṅgi</i> [<i>< tiṅ-</i>] (tight) — <i>cf.</i> | | <i>tin</i> (to give) |
| Gôndi | <i>tiri-</i> (to revolve) | | |

tu- [or *to-*]:

- | | | | |
|--------|--|--------|--|
| Tamil | <i>tu-ḍ-ar</i> (extension continuation) | Gôndi | <i>tôc-</i> (to put on one's head) |
| | <i>to-ḍ-u</i> (to touch) | | <i>tôl</i> (skin "what is closely attached") |
| | <i>to-g-u</i> (to join) | | <i>tôkar</i> (tail, "what hangs down") — |
| | <i>to-(h)g-u</i> (to be suspended) | | <i>cf.</i> South Dr. <i>toṅgu</i> (to be suspended) |
| | <i>tô-y</i> (to be immersed in water) | | |
| | <i>tô-g-ai</i> (feather) | Kurukh | <i>tub-</i> (to stuff into) — <i>cf.</i> Kann. <i>tum-</i> |
| Mal. | <i>tuḍa</i> (joint) | | <i>bu</i> ; <i>tû</i> , the post-position meaning |
| | <i>tuḍannu</i> (to begin) | | "with", "by means of" — <i>cf.</i> |
| | <i>tânṇu-</i> (to be suspended) | | Br. <i>tô</i> (with) |
| Telugu | <i>toḍa</i> (with) | Brâhûi | <i>tô-</i> (with, &c. used as conjunctive |
| Kûi | <i>toh-</i> [<i>< tog-</i>] (to bind, to fasten) | | post-position) |
| | <i>toṇḍa</i> [<i>< toḍa-</i>] (to begin, to commence) — <i>cf.</i> southern <i>toḍ-angu</i> | | <i>tuḍ</i> (in company with) — <i>cf.</i> Telugu |
| | (to begin) | | <i>toḍa</i> (with) |
| | <i>tôru</i> (friendship, association) — <i>cf.</i> | | <i>ton-</i> } (to hold, to keep) — <i>cf.</i> Tam. |
| | Tamil <i>tôzan</i> (friend, companion) | | <i>tor-</i> } <i>toḍu</i> (to touch) |

pa-:

- Tamil *paśay* (to move, to be attached)
pay (moveable, tender, green)
pañju ("cotton what is blown about by the breeze")
payyan (child, tender boy)
payir (green produce)
payilu (to move, to walk)
paḍu (to fall, to come in contact, &c.)
paḍar (to spread)
paḍai (row, file, crowd)
pāyu (to rush)
pāvu (to sow)
para- (to fly)
Kūi *pāka* (to insert a pin or stalk)
pāñja [*< para*] (to fly)
pās- (to spread out)
Gōndi *paiya* (calf, "tender young one") —
cf. pay- (tender, green) of the south

- Gōndi *paṇḍ-* (to become ripe) — *cf. paḍ-*,
paḍ-am (rupe fruit) of the south
pārū (to fly) — *cf. paṛ-* (to fly) of the south
Kurukh *pace-* (old) — *cf. Tamil, Kannada*
paḍ- (old)
paḍx- (to become soft, half melt) — *cf. Tamil, Kannada paḍai* (to melt, &c.)
pāṇna (to ripen) — *cf. Tel. paṇḍu* (ripe fruit), Tam.-Kann. *paḍam* (ripen fruit), both being connected ultimately with *paḍ* (to fall)
paṭ- (to suit, to be convenient) — *cf. paḍ* (to fall, to come in contact, &c.) of South Dr.

pi-: Basic meaning of "movement backwards".

- Tamil *piyy-* (to be plucked off)
piśay- (to crush)
piḍi- (to hold back, to seize)
piḷlu (to cut into pieces)
piri (to move back)
pirāṅgu (to come out)
pin, pir (back, behind)
Kūi *pih-* (to release)
piñja (to bound back)
pis- (to cause to rebound)
pieli (peacock) *< pīli* (feather of peacock) of the south
Gōndi *pidding baitt-* (to be contracted)
piduhk- (to strain at stool)
pink- (to break up)
pitt- (to break wind backwards)
piṛ- (to squeeze) — *cf. piṛi* of the south

- Kurukh *pik* (excrements, "what is thrown back") — *cf. South Dr. pi* (excrements)
piṅ- (to squeeze out) — *cf. South Dr. piṛi* (to press or squeeze out)
piśā (afterwards) — *cf. South Dr. pinne* (afterwards, back)
Brāhūi *pī* (excreta)
piḷh (to squeeze out) — *cf. South Dr. piṛi*
pin } (to be twisted, to twist) —
pirr- } *cf. South Dr. piri* (to twist)
pirgh }
pillōta (child) — *cf. South Dr. pull-ai* (child)

pu-: Basic meaning of "movement forwards accompanied by entry into or contact with something".

- Tamil *pugu* (to enter)
pugaṭtu (to thrust into)
pugaḍu (to shower praise on)
punaru (to become closely joined)
puraḷu (to be smeared)
pulam (knowledge)
pullu (to become attached)
puzu (worm "borer")
pāṭtu (to attach)
pāśu (to smear)
puri- (to know)

- Kūi *pun-* (to know)
pāṭ- (to yoke) — *cf. South Dr. pāṭtu*
punḍa (to meet)
Gōndi *puht-* (to plough) — *cf. pāṭt-* (to thrust into) of the south
pund- (to know) — *cf. Tamil puri* (to know)
purī (worm) — *cf. puzu* (worm)
Kurukh *pān* (necklace, "what is strung together") — *cf. South Dr. pāṇu* (to attach)

Kurukh *pund-* (to yoke) — cf. South Dr. *pâttu* : Brâhûî *pû* (worm) — cf. South Dr. *pužu*
puc (clothing)

I have in the above list collected together only a few instances of each group where the basic meanings appear to be more or less conspicuous; I have left out all those forms where either the structure or the meanings may have undergone unrecognizable secondary developments.

Roughly speaking, we may associate the following meanings with the several groups:

- I. $\left\{ \begin{array}{l} ka- \infty \text{ "motion" of a general character} \\ ki- \infty \text{ "movement" downwards or in a proximate direction} \\ ku- \infty \text{ "joining", "merging", "bending"} \end{array} \right.$

The differentiation of meaning in Type II [*ta-*, *ti-*, *tu-*] is not so clear as in Type I or Type III. Nevertheless, it is possible to adumbrate rough lines of difference

- II. $\left\{ \begin{array}{l} ta- \infty \text{ "movement so as to fit in or agree with something"} \\ ti- \infty \text{ "movement in proximate directions"} \\ tu- \text{ [or } to-] \infty \text{ "movement indicative of contact"} \end{array} \right.$

In Type III, the semantic differentiation is quite as conspicuous as in Type I

- III. $\left\{ \begin{array}{l} pa- \infty \text{ "movement forwards"} \\ pi- \infty \text{ "movement backwards"} \\ pu- \infty \text{ "movement accompanied by entry into (or contact with) something"} \end{array} \right.$

Die Leichenzerstückelung als vor- und frühgeschichtliche Bestattungssitte.

Von Dr. EDUARD BENINGER, Wien.

In letzter Zeit haben uns die Beobachtungen bei den Ausgrabungen vor- und frühgeschichtlicher Skelettgräber gelehrt, daß sich die alten Beerdigungsriten keineswegs so einfach abspielten, als wir bis vor kurzem noch annahmen. Die folgenden Ausführungen bezwecken, bei den Ethnologen die Anfrage zu stellen, ob für eine bestimmte Bestattungssitte eine Erklärung gegeben oder doch deren vermeintliche Motive aufgedeckt werden können. Der praktisch geschulte und wissenschaftlich eingestellte Ausgräber vermag im eigenen Wirkungskreis gewisse Folgerungen — vor allem bezüglich Urheber und Beziehung, Ursache und Wirkung — zu ziehen. Von seiner Beobachtungsgabe hängt sicherlich jene erreichbare Sicherheit ab, gewisse Möglichkeiten eines vieldeutigen Befundes aus den Tatsachen heraus von vornherein auszuschalten. Von seiner Aufnahmefähigkeit ist jene wünschenswerte Gewißheit bestimmt, mit der sich die Klarlegung des vorliegenden Sachverhaltes und die Erkenntnis des sich tatsächlich auswirkenden Willensaktes vollziehen muß. Der Ausgräber kann also nicht nur Sitten und Gebräuche aus der materiellen Kultur feststellen, sondern auch bestimmte Deutungen und mögliche Vorstellungsinhalte ablehnen. Seltener wird er aus seiner Fachkenntnis heraus Sinn und Zweck angeben können. Die Motive zu ergründen, dazu ist der Ethnologe berufen. Deshalb richte ich mich mit den folgenden Ausführungen vor allem an die Ethnologen, allerdings in der Erwartung, daß auf das Thema eingegangen wird.

Die Bezeichnung „Leichenzerstückelung“ habe ich vorläufig beibehalten, weil sie einerseits in der Literatur bereits eingeführt und anderseits mir eine viel bessere nicht bekannt ist. Ich werde zuerst zwei Typen der Leichenzerstückelung vorführen, schließlich verweise ich auf einige in der Literatur bekannte Fälle, um das Material für die Frage, ob die beiden Typen auf verschiedene Vorstellungen zurückzuführen sind, etwas zu vermehren.

I.

Im Sommer 1930 habe ich 20 Gräber auf dem Germanenfriedhof aus der Völkerwanderungszeit bei Neu-Ruppersdorf, Ger.-Bez. Laa a. d. Thaya in Niederösterreich, gehoben. Die meisten Gräber lagen in der Kopf-Fuß-Richtung von Westen nach Osten. Die elf vorderen Gräber lagen in reihenmäßiger Anordnung. Daran schloß sich ein freier Platz mit einzelnen, ihn umsäumenden Gräbern, zum Teil in derselben Anlage. Die rückwärtigen lagen weitaus tiefer und enthielten auch reicheres Grabgut; sie waren unregelmäßig von Nordwest nach Südost gelagert, ein Doppelgrab von Südwest nach

Nordost. Es ist nun auffallend, daß quer über den gräberfreien Platz ein Brandstreifen von Tiefe 80 *cm* und Breite 90 *cm* ging, der eine hartgebackene, stark mit Holzaschenresten vermengte Schicht führte, die sich überall scharf von der Umgebung abhob. Der Brandstreifen besitzt eine Länge von etwa 20 *m*, läuft in eine Steinlegung aus und überquert keine Grabgrube. Die Brandschicht gleicht völlig der, die fast regelmäßig in der oberen Lage der Gräberfüllerde angetroffen wurde, so daß auch bei den Gräbern selbst Feuerwirkungen feststellbar sind. Sie erstrecken sich aber niemals auf das Niveau der Skelettlagerung. In den seichter liegenden Grabgruben fehlen diese Spuren. Auf der Grabsohle lag eine viereckige Totenlade aus Holz, die in den meisten Fällen einwandfrei nachgewiesen werden konnte. Den Beigaben nach sind die Gräber gleichzeitig. Sie stammen aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Sie sind deshalb besonders wertvoll, weil sie viele und mannigfaltige, bisher unbekannte Keramiktypen enthalten. Ich glaube, daß diese Gräber endlich die Möglichkeit bieten, die Langobarden in Mitteleuropa archäologisch einwandfrei nachzuweisen. Es sind Frauen und Männer jeder Altersstufe vertreten, auch Kinder. Alle 20 Gräber wiesen trotz vieler Beigaben ausnahmslos die Leichenzerstückelung auf, wobei aber jedes Grab einen anderen Befund aufwies. Ich gebe zuerst ein lehrreiches Beispiel.

Fig. 1 gibt das Ausgrabungsbild von Grab 12 wieder. In der beträchtlichen Tiefe von 265 *cm* lag auf einer hölzernen Totenlade ein etwa 15jähriges, männliches Individuum in gestreckter Rückenlage. Die Kopf-Fuß-Richtung war von Nordwest nach Südost orientiert. Der Schädel lag auf dem linken Kniegelenk mit dem Blick nach Osten. Oberhalb der Kniegelenke lag im Raume zwischen den beiden Oberschenkelknochen der Unterkiefer mit der Bißfläche nach abwärts. Der rechte Oberarm lag quer über der Wirbelsäule, und zwar so, daß das distale (untere) Knochenende nur wenig aus der ursprünglichen Normallage verschoben ist, während das caput auf der 10. linken Rippe lag. Beide Schulterblätter befanden sich auf der rechten Körperseite neben dem 7. bis 12. Brustwirbel. Die Wirbelsäule war gestört. Fünf Halswirbel waren stark abgesondert, am weitesten entfernt lag der Epistropheus, hinter ihm der 7. Halswirbel, dann der 4., dann zwei weitere. Ein Halswirbel lag seitlich vom linken Oberschenkel, ein weiterer bei den Zehen. Auf der linken Beckenschaufel befanden sich zwei Zähne. Die Länge des eigentlichen Skelettverbandes betrug 165 *cm*, die Länge von der Fußwurzel bis zum vorderen Rand des kleinen Topfes 230 *cm*. Über dem größeren Topf lag ein eisernes Kurzsword, zwischen den beiden Töpfen lagen ganze Hühnereier, im großen Topf auch Tierknochen. Ein dritter Topf wurde auch in der Füllerde des Grabes in 60 *cm* Tiefe in einzelnen größeren, auseinanderliegenden Scherben gefunden, der sich fast vollkommen zusammensetzen ließ. Es handelt sich hier um die bekannte Sitte, bei der Grabzuschüttung Scherben in das Grab zu streuen. Neben dem linken Oberschenkel lagen Eisenfragmente und ein Bronzering. Unter der rechten Wange lag ein Bronzeschlüssel. Im Raume zwischen den Unterschenkeln lag eine zylindrische Perle aus Magnesit. Von der rechten Schulter bis zur Gegend der vorderen Halsmitte fanden sich kleinere Perlen in schnurartig aneinandergereihter Anordnung.

Ich habe schon hervorgehoben, daß jedes Grab ein völlig verschiedenes Bild der Leichenzerstückelung bot. Vom Schädel findet sich oft keine Spur, manchmal sind nur einzelne Schädelblätter vorhanden, wobei jedoch der Unterkiefer unversehrt sein kann. In dem Doppelgrab sind z. B. von der etwa 30jährigen Frau nur einzelne Schädelblätter erhalten, während von dem etwa 13jährigen Kind der Kopf völlig fehlt. Speiche und Elle eines Unterarmes liegen oft getrennt auf scheinbar wahllosen, verschiedenen Plätzen. Manchmal liegt die Elle in normaler Lage, aber die Speiche bei den Füßen. Auch Schienbein und Wadenbein desselben Unterschenkels werden auseinandergelegt. Es kommt auch vor, daß ein größerer Extremitätenknochen in der Füllerde des Grabes, hoch über der Grabsohle liegt. Nicht unwesentlich ist, daß wichtige Knochen mehrmals fehlen. So befand sich auf der Sohle eines Grabes, wo die Totenlade besonders gut festzustellen war: der Unterkiefer, 1 Elle, 1 Schlüsselbein, 1 Schulterblattbruchstück und 3 Fragmente von Röhrenknochen; in der aufgeschütteten Füllerde fand ich: 1 Oberschenkel, 1 Wadenbein und 1 Oberarm. In einem anderen Grabe lagen die teilweisen Knochen von mindestens drei Individuen auf einem Haufen beisammen, von den Schädeln sind nur $1\frac{1}{2}$ Unterkiefer, Reste eines Oberkiefers und 1 rechte Schädelschuppe erhalten.

Ich habe mit Absicht Grab 12 oben näher beschrieben, weil schon das Grabbild den Gedanken einer nicht mit der Begrabungssitte im Zusammenhang stehenden, nachträglichen Störung unwahrscheinlich macht. Abgesehen von den normal liegenden, oft sehr kostbaren Beigaben möchte ich hier vor allem betonen, daß bei einer so ungewöhnlichen Tiefe von 265 cm eine bössartige Störung des Grabes jedem Ausgräber sofort klar werden mußte.

Das beste Gegenstück zu Neu-Ruppersdorf bietet diesbezüglich das keltisch-helvetische Skelettgräberfeld von Singen a. H. im Hegau aus dem 4. bis 2. Jahrhundert v. Chr., das GEORG KRAFT ausgegraben hat. Kurze, vorläufige Berichte liegen bereits von G. KRAFT und seinem Mitarbeiter W. ARTELT (1) vor. Im übrigen hatte ich auch Gelegenheit, mit Herrn ARTELT unsere Ausgrabungsergebnisse an Hand der Grabungsaufnahmen zu besprechen. In Singen waren von 23 systematisch gehobenen Gräbern die Knochen der Skelette aus 22 Gräbern irgendwie verlagert. Nur einmal fand sich auf einem Grab reichliche Holzkohle. In einigen Fällen betraf die Störung nur ein oder zwei Knochen, in anderen aber die Mehrzahl oder fast alle. Auch in Singen ist eine Beraubung durch Menschen oder Störung durch Tiere ausgeschlossen, da sonst die Beigaben entfernt, die Knochen zerbrochen, die Steinsetzung gestört wären. Wenige Gräber sind allerdings durch einen Dachs und eine Wühlmaus durchstrichen worden; deren Spur und Tätigkeit ließ sich aber in dem hellen Boden genau verfolgen, an die meisten Gräber sind die Tiere gar nicht herangekommen. Wie in Neu-Ruppersdorf, fehlen auch in Singen einzelne Knochen, so von einem Skelett das ganze Becken, vier Lendenwirbel und ein Unterarm; von einem anderen nur die ossa coxae und ein Femur. Gemeinsam ist auch das Zubestatten einzelner Knochen anderer Individuen. So fanden sich im Grabe eines älteren Mannes der Unterkiefer einer Frau und der Femur wie ein Teil des entsprechenden os coxae eines dritten Individuums. Über dem Skelett einer anderen Frau lag der Gesichts-

schädel ohne Unterkiefer eines etwa fünfjährigen Kindes und ein Hüftbein eines Erwachsenen. In seinen ersten Berichten glaubte G. KRAFT, daß zwei Kinderschädel Spuren von Skalpierungen aufwiesen. Eine spätere, genauere Untersuchung hat diese Vermutung jedoch nicht bestätigt. KRAFT und ARTELT glauben, daß die Zusammenhangstrennung anatomische Kenntnisse voraussetze, weshalb sie an die Tätigkeit der Druiden denken. Eine solche Annahme erscheint mir auch sachlich ungerechtfertigt. Zu der hier geübten Leichenzerstückelung ist lediglich eine Art Fertigkeit erforderlich. Diese darf jedoch in der damaligen Zeit durch die Übung im Zerlegen von Tieren vorausgesetzt werden. Jedenfalls ist die Leichenzerstückelung vorgenommen worden, als die Muskel und Bänder bereits im Stadium des Verfaulens waren. Da hiezu etwa zwei Monate notwendig sind, so haben wir es bei der hier geschilderten Bestattungssitte jedenfalls mit einer verspäteten Beerdigung zu tun. Dagegen bin ich mit den beiden Forschern völlig davon überzeugt, daß Eingriffe von Feinden nicht vorliegen können und demgemäß nur rituelle Bestattungssitten in Frage kommen.

Es ist vorläufig noch außerordentlich schwierig, aus diesen vielseitigen und abwechslungsreichen Gebräuchen der frühgeschichtlichen Leichenzerstückelung gemeinsame Züge erkennen zu wollen. Wenn man den Grabungsbericht der von mir in Neu-Ruppersdorf ausgegrabenen 20 Langobardengräber sorgfältig durchstudiert, so wird man zur Ansicht kommen, daß es hier keinesfalls feststehende Gebräuche geben konnte. So sehr ich als Ausgräber bei keinem Grabe vor Überraschungen sicher war, so habe ich doch das sichere Gefühl, daß sich bei Mehrung des Vergleichsmaterials unbedingt gewisse grundlegende Regeln, eben die sinngebenden Maßnahmen feststellen lassen werden. Vorderhand ist mir dies jedoch nicht möglich. Dennoch seien einige Vermutungen geäußert. Die Lagerung des Schädels hat sicherlich eine gewisse Rolle gespielt: öfters fehlte er; oder es waren nur einzelne Schädelblätter und der Unterkiefer vorhanden; fast immer waren Schädel und Unterkiefer getrennt und lagen außerhalb des Knochenverbandes. Wenn also der Schädel in den Zeremonien wahrscheinlich eine bestimmte Rolle spielte, so kann ich mir doch nicht vorstellen, daß es sich um einen besonderen, scharf isolierten Schädelkult gehandelt hat. Eher scheint mir dies bei größeren Extremitätenknochen der Fall gewesen zu sein. Andererseits geht der Befund dahin, daß kein Knochen, auch nicht der unscheinbarste, vor der Verlagerung verschont bleiben muß. Ein entscheidendes Moment scheint mir auch zu sein, daß sich Unterschiede zwischen armen und reichen Gräbern weniger im Ausmaß der geübten Leichenzerstückelung als in der Durchführungsart feststellen lassen. Es gibt unter den armen Gräbern solche mit ganz geringen Verlagerungen, aber auch das Haufengrab war arm an Beigaben. Die reichen Gräber wiesen keine besonders argen und krassen Komplikationen auf; sie zeigten wohl sehr starke Eingriffe, die aber mit wenigen Griffen bewerkstelligt werden konnten.

Meine 30tägige Grabung in Neu-Ruppersdorf habe ich nur mit wenigen Hilfskräften durchgeführt, so daß ich die eigentliche Freilegung eines jeden Grabes eigenhändig durchführen konnte. Das gab mir die Gewähr, daß mir keine Kleinigkeit entgehen konnte. Nach Beendigung der Grabung hatte ich



Fig. 1. Langobardenfriedhof von Neu-Ruppersdorf, Grab 12.



Fig. 4. Frühbronzezeitliches Gräberfeld von Hainburg-Teichtal, Grab 36.





Fig. 2. Grab 21—24.



Fig. 3. Grab 24.

Frühbronzezeitliches Gräberfeld von Hainburg-Teichtal.

mich natürlich in eine Art Rekonstruktion der Beerdigungssitte hineingelebt. Ich gestehe, daß ich heute noch, ich möchte sagen, fast täglich, meine Meinung ändere, dennoch kehre ich immer wieder zu diesem (wahrscheinlich zu phantasievollen) Bild zurück. Aus diesem Grunde will ich es hier wiedergeben; gleichzeitig bitte ich aber, daran die schärfste Kritik zu üben. Ich betone dabei ausdrücklich, daß ich mich nach Parallelen in der ethnologischen Literatur nicht umgesehen habe, weil ich mich diesbezüglich nicht beeinflussen will.

Ich stelle mir vor, daß der Verstorbene auf die Totenlade gelegt wurde und so auf dem gräberfreien Platz des Friedhofes (der ja als Halle gedeckt gewesen sein konnte) mindestens zwei Monate ausgestellt oder bereitgestellt war. Da ich als Prähistoriker unter Beerdigung eine Verscharrung in die Erde verstehe, kann es sich (im Sinne dieser Terminologie) um keine zweifache Bestattung handeln. Da sich Knochen nie außerhalb der Totenladenfläche vorfanden, wurde die Zeremonie wohl knapp neben der Grabgrube geübt. Der Schädel und die größeren Extremitätenknochen werden dabei keine bevorzugte Rolle gespielt haben, jedenfalls keine größere, als ihnen naturgemäß zukam. Beachtenswert ist, daß sich öfters die Perlen des Halsschmuckes in ungestörter Lagerung befanden, auch wenn der Kopf abgetrennt war, und daß der Gürtel mit mehreren Gehängen sich nicht verschob, wenn auch die Füße ausgelöst waren. Lag dann der Tote auf der Grabsohle, so wurden die Gefäße sorgfältig dazugestellt. Während der Zuschüttung wurden öfters Scherben gestreut, auch folgten dann einzelne Knochen noch nach. Kein einziger Knochen zeigte Brandspuren oder Beschädigungen, so daß auch die fehlenden Knochen kaum verbrannt wurden. Die Holzkohlenschichten in den obersten Lagen des Grabes zeigen, daß zur Begräbnissitte auch entfachte Feuer gehörten. Ich denke hier etwa an brennende Ruten, jedenfalls nicht an ein Totenmahl, von dem nirgends Spuren vorhanden sind.

II.

Es ist nicht uninteressant und gewiß auch für die Klärung der Leichenzerstückelung wichtig, sie jener Bestattung gegenüberzustellen, die man heute allgemein als Teilbestattung bezeichnet. Sie ist bisher am häufigsten knapp vor oder zu Beginn der Bronzezeit zu belegen, wobei wir natürlich nur alt-europäische Kulturen berücksichtigen. Die sogenannte Teilbestattung zeigt keine besonderen Varianten, die Beerdigung folgt zumeist bestimmten Regeln. Dies fühlt insbesondere der Ausgräber, da diese Fälle keine besondere Fertigkeit in der Ausgrabungstechnik erfordern. Die Beobachtung sieht sich hier nur ganz bestimmten, sich typisch wiederholenden Eingriffen gegenüber. Eine wertvolle Darstellung gab bereits JENŐ HILLEBRAND (2). In dem von ihm ausgegrabenen, sorgfältig publizierten frühkupferzeitlichen Gräberfeld von Pusztavánháza in Ungarn zeigten unter 31 systematisch gehobenen Gräbern sechs Abnormitäten. Bei zwei weiteren wurden Schichtenstörungen festgestellt, so daß der Befund nicht auswertbar ist, ferner besaß ein „Grab“ überhaupt keine Knochenbestattung. Von den sechs in Betracht kommenden, an Beigaben reichen Gräbern fehlten in vier alle Fußknochen außer Calcaneus und Astragalus. „Da ich in allen diesen Fällen feststellen konnte, daß absolut keine

Schichtenstörung erfolgte, so dürfte man annehmen, daß die Füße in allen diesen Fällen abgeschnitten wurden.“ In einem Grabe fand sich vom Schädel nur der Unterkiefer. Vom Männerschädel eines Grabes, das drei Individuen barg, stammen nur geringe Reste. In einem Doppelgrab lag ein 18jähriges Individuum ohne Schädel, während bei dem 8jährigen Kind der Schädel um 180° umgedreht war. Die Fälle beschränken sich also auf vollständiges oder teilweises Fehlen bzw. Umlegen des Schädels und auf das Abschneiden der Füße. In einem Grabe wurde beides geübt. Immer bleibt der übrige Skelettverband sonst völlig ungestört. Im kupferzeitlichen Gräberfeld von Bodrogkeresztúr hat J. HILLEBRAND ebenfalls ein Skelettgrab, dem der Schädel fehlte, ausgegraben. Ähnliche Verhältnisse liegen ferner in Kiskörös vor.

Solche Knochenabtrennungen habe ich auch im frühbronzezeitlichen Gräberfeld von Hainburg-Teichtal in Niederösterreich angetroffen. Seit den ersten, bereits publizierten Gräbern (3, 1930, S. 67 ff.), die vollkommen normale Bestattungen aufwiesen, sind weitere Gräber freigelegt worden, so daß sich ihre Zahl schon gegen 100 beläuft. Die hier erwähnenswerten Fälle will ich kurz vorführen, da die Gesamtpublikation erst nach einem gewissen Grabungsabschnitt erfolgen soll. Grab 23 barg nur den Schädel und einzelne Teile des Oberkörpers. Das Grab 24 bestand aus zwei 150 cm voneinander entfernten Gruben, in der einen lag der Kopf mit einer bronzenen Hülsennadel unter dem Kinn und einem Tonteller, in der anderen der übrige Körper. Fig. 2 gibt die Grabungssituation. Das Bild zeigt vorne den Doppelhocker aus Grab 21, dann Grab 22 (beide in ungestörter Lagerung), rechts ist noch das Schädelgrab 23 zu sehen und rückwärts befindet sich die getrennte Beisetzung des Grabes 24, das auch in Fig. 3 wiedergegeben ist. Grab 27 war wieder eine Schädelbestattung mit einem Gefäß und einer Bronzenadel. Im Grab 29 lagen einzelne Brustknochen 20 cm hinter dem Kopf. Im Grab 31 lag der rechte Ober- und Unterarm auf der linken Seite, der Tote hatte einen Bronzedolch bei sich. Grab 36 gebe ich in Fig. 4 wieder; die Knochenlagerung ist vollkommen ungestört, doch liegt die rechte Hand 12 cm von der Handwurzel entfernt. Dieser Befund erinnert auffallend an die abgeschnittenen Fußknochen in Istvánháza. Im Grab 39 fehlte der Kopf, die Bestattung war ansonst völlig ungestört.

Das Gräberfeld von Hainburg-Teichtal steht diesbezüglich in Niederösterreich nicht vereinzelt da. J. BAYER hat in Wagram a. W. ein frühbronzezeitliches Skelettgrab mit reichen Bronzebeigaben gefunden, wo der Schädel fehlte, in einigen Gräbern derselben Zeitstufe in Unter-Wölbling waren wohl die Schädel vertreten, aber es fehlten sonst vom Skelett einzelne wichtige Knochen. FR. WIMMER hat in Zellerndorf mehrere frühbronzezeitliche Gräber ausgegraben, die Abnormitäten aufwiesen; darunter befand sich ein einzelner Schädel, der von mehreren Gefäßen kreisförmig umstellt war. Aus der mittleren Bronzezeit hat J. BAYER in Absdorf bei Statzendorf Schädelgräber gehoben.

Eine öfters beobachtete Erscheinung ist auch die sogenannte Zubestattung einzelner Knochen, besonders natürlich des Schädels, in ein sonst normales Skelettgrab. So wurden einzelne Schädel in einige Gräber des spätbronzezeit-

lichen Friedhofes auf dem Erfurter Flughafen (4, 1928, S. 67) beigegeben, ferner in Nennig und St. Euxaire (5, S. 22). Im neolithischen Hockergrab von Mittelhausen wurden ein Unterschenkel, ein Oberarm und ein Unterkiefer, in einer nicht zu datierenden Skelettgrube von Westegeln in Sachsen bloß ein Arm zubestattet (6, 1929, S. 375). Niederösterreich weist diesbezüglich einen sehr interessanten, wenig berücksichtigten Fall auf. In Untersiebenbrunn, politischer Bezirk Gänserndorf, wurden zwei wichtige westgotische Gräber aus der Zeit um 400 n. Chr. gehoben, und zwar das Frauengrab am 22. Jänner 1910 und das Kindergrab in 550 cm Entfernung am 2. April desselben Jahres. Im Kindergrab fand man nun ein Bruchstück von der linken Hälfte eines menschlichen Lendenwirbels, das genau zu einem Bruchstück aus dem Frauengrabe gehört (7, 1911, S. 64).

Ich glaube, daß die geschilderten Fälle deutlich den Unterschied dieser Bestattungssitte gegenüber der Leichenzerstückelung aufzeigen. Die zuletzt besprochenen Fälle zeigen: *a)* unvollständige Bestattungen, also Teilbestattungen, als deren markanteste Form die Schädelgräber angesehen werden dürfen; *b)* Zubestattungen einzelner wichtiger Knochen eines fremden Individuums; *c)* die getrennte Beisetzung. Für die Leichenzerstückelung charakteristisch ist die abnormale Lagerung innerhalb des Skelettverbandes, die bis zum Haufengrab entarten kann. Es gibt natürlich Einzelfälle, wo die Unterschiede nicht sicher gezogen werden können. Betonen möchte ich jedoch, daß die verspätete Bestattung nur bei der Leichenzerstückelung bedingt gewesen zu sein scheint.

III.

Die Teilbestattung hat zuletzt GEORG WILKE (8) zusammenfassend behandelt und mit mehreren, in der Literatur bekannten Fällen belegt, die wir deshalb hier nicht wiederholen brauchen. Bei mehreren Teilbestattungen denkt er an die entsprechende Teilverbrennung, P. REINECKE hat scheinbar nur diese Möglichkeit im Auge (9, VII, S. 3). Wir kommen daher zu der wichtigen Frage, ob die Teilbestattung die Kenntnis der Leichenverbrennung voraussetzt. Chronologische oder kulturelle Bedenken können gegen eine solche Gleichzeitigkeit nicht mehr vorgebracht werden. Selbst innerhalb der frühbronzezeitlichen Aunjetitzer-Kultur, für die die Skelettbestattung so typisch ist, zeigt das Gräberfeld von Polepy bei Kolin in Böhmen (10, 1926, S. 22—44) verbrannte Kinderknochen in drei Gräbern. Außerdem hat KARL HÖRMANN (11) auf die Leichendörrung hingewiesen, die er in seinem fränkischen Arbeitsgebiet von der Bronzezeitstufe *B* bis zum Ende der älteren Eisenzeit, also durch etwa 1000 Jahre herrschender Skelettbestattungen, belegt. Bei der Leichendörrung handelt es sich gewiß um eine qualitative Mittelstufe zwischen Bestatten und Verbrennen, wenn auch sicher nicht um eine Übergangsstufe, mit der man die Teilbestattung in Verbindung bringen möchte. Ein solcher Zusammenhang ist allerdings nicht gänzlich von der Hand zu weisen, dafür sprechen die Fundberichte von der Ofnethöhle, vom Hallstätter Gräberfeld und von Darzau, vielleicht auch die Plattengräber in der Schweiz und einige Fälle in der Bretagne. Wir haben dafür auch literarische Zeugnisse, besonders die oft in diesem Zusammenhang erwähnte Vita des hl. Arnulf („nachdem der Kopf des

Sterbenden abgetrennt worden, soll die Leiche nach heidnischer Sitte den Flammen übergeben werden“). Vielleicht darf so der Befund aus dem Grabe des im Jahre 481 verstorbenen CHILDERICH zu Tournay in Belgien, wo ein fremder Einzelschädel beilag, erklärt werden. Früher schrieb man diesen Schädel dem Reitknecht des Königs, später der Basena zu. Dem könnte man aber entgegenstellen, daß wir auch ungestörte Gräber kennen, wo den Skeletten ausgerechnet der Schädel fehlt, wie z. B. in dem merowingischen Gräberfeld von Selzen in Rheinhessen (12, S. 3), wo in einer Gräberreihe sämtliche Schädel, auch Teile des Oberkörpers, abgetrennt waren. Diesbezüglich könnte verwiesen werden auf die Zwölftafelgesetze der Römer, nach denen es erlaubt war, ein Glied eines in der Fremde Gefallenen, dessen ganze Leiche man nicht mitnehmen konnte, abzutrennen. So wurde das Haupt des VARUS durch MARBOD's Vermittlung nach Rom geführt und in einem Familiengrabe beigesetzt. Andererseits werden aber die isolierten Schädefunde, wie wir sie aus dem Steinkistengrab von Brönshoog auf Sylt und aus den Grabhügeln von Mehlbergen bei Nienburg a. d. Weser oder von Ranis in Thüringen (5, S. 22) kennen, mit einem Ahnenkult in Zusammenhang gebracht. Deutlicher zeigt dies noch ein Kurgan in der Nähe von Kislovodsk im Terschen Gebiet, Nordkaukasus (13, 1931, S. 127). Hier befand sich zwischen zwei, wahrscheinlich bronzezeitlichen Steinkistengräbern, die Skelette in Rückenlage enthielten, eine Steinplatte mit einem menschlichen Schädel darauf. „Dieser zeigt Spuren eines scharfen Instrumentes und wurde also vor der Bestattung beschädigt.“ In diesem Zusammenhang darf vielleicht auch an die vollneolithischen Siedlungen von Hanau in der Wetterau oder Lobositz a. d. Elbe in Böhmen (14, S. 32) erinnert werden, wo einzelne Schädel ohne Unterkiefer zu Kultzwecken aufgestellt waren; denn vielleicht handelt es sich hier doch um Bestattungen im Hause. Für mehrere der schon erwähnten Fälle hat man auch Kopfpfer verantwortlich gemacht. Deshalb dürfen wir auch die Leichennagelung hier anschließen. In Kastell fand EMELE (15, S. 11) unter römischen Gräbern einige Bestattungen von Einzelschädeln. „Einer dieser Köpfe hatte zwei große Nägel in die obere Hirnschale geschlagen, neben ihm standen zwei Tränenkrüge und ein Teller von gewöhnlicher Tonerde.“ Einen ähnlichen Fund vermerkt J. H. MÜLLER (5, S. 23) aus einem römischen Grab zu Augsburg. Ich erwähne diese beiden Fälle schon deshalb, weil weder ERNST BOEHLICH (16, I, S. 156—176), noch HUGO OBERMAIER (17, S. 943—948) mit Vorkommnissen aus so früher Zeit rechneten. BOEHLICH denkt dabei an Vampirismus, OBERMAIER an die Vorstellung vom lebenden Leichnam¹. Es ist immerhin möglich, ja verständlich, daß einige der hier wiedergegebenen Erklärungsversuche für einzelne Fälle stimmen könnten. Damit ist aber keineswegs noch die Motivierung gegeben, wieso diese Bestattungssitte entstehen und sich verbreiten konnte. Denn daß alle oben erwähnten Varianten innerlich zu einem Vorstellungskomplex gehören, das zeigt das in Fig. 2 wiedergegebene Ausgrabungsbild vom frühbronzezeitlichen Gräberfeld aus Hainburg-Teichtal. Ge-

¹ Den Schädel von Dyhernfurth schreibt M. HELLMICH (16, III, S. 273 ff.) mit überzeugenden Argumenten einer Hinrichtung aus später Zeit zu.

rade dieser Vorstellungskomplex scheint mir für eine Motivierung der Leichenzerstückelung nicht maßgebend gewesen zu sein. Es liegt im Sinne der vorliegenden Arbeit, einen Zusammenhang zwischen der „Teilbestattung“ und der Leichenzerstückelung abzulehnen.

Im übrigen ist auch die Leichenzerstückelung häufiger zu belegen als man allgemein annimmt. In dem großen Wandalenfriedhof von Hortobágy, westlich von Debreczen, den L. ZOLTAI ausgegraben hat und demnächst publizieren wird, fehlt im Grab 32 des III. Gräberfeldes der Schädel. Im Grab 12 des VII. Gräberfeldes ist der Unterkiefer vom Schädel abgetrennt. Das Gräberfeld ist zu datieren von der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. bis in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts (gütige Mitteilung von A. ALFÖLDI).

Das Skelettgräberfeld von Pollwitten, Kr. Mohrungen in Ostpreußen, stammt aus dem 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. und darf mit allergrößter Wahrscheinlichkeit den Gepiden zugesprochen werden. Wie mir W. GAERTE freundlichst mitteilt, ist die Leichenzerstückelung in diesem Gräberfeld einwandfrei erwiesen. Neben mehreren anderen diesbezüglichen Beobachtungen konnte z. B. ein Grab festgestellt werden, in dem lediglich zwei Schädeln und ein vereinzelter Armknochen beigelegt waren.

Das Gräberfeld von Warmhof bei Mewe, Reg.-Bez. Marienwerder in Westpreußen, bildet eine gute, wenn auch unvollständige Parallele zu den Bestattungen von Pollwitten, mit denen es auch zeitlich übereinstimmt. Hier wurden ebenfalls gestörte Skelettlagerungen angetroffen. Ich erwähne nur Grab 36, das am 23. März 1893 gehoben wurde (6, 1902, S. 109): „Skelett in Rückenlage, Kopf nach Norden, auf den obersten Rippen, Unterkiefer in der Nähe des rechten Knies.“

Auch das Gräberfeld vom Neustädter Feld bei Elbing besitzt die zeitlichen und kulturellen Beziehungen zu Pollwitten und Warmhof. Auch hier wird von Grab 1 und 2 eine Zerstörung der Skelette gemeldet (6, 1880, S. 379). Im Grab 1 befanden sich wertvolle Beigaben, doch die „Knochen lagen neben und über dem starken Schädel“. Auf Gotland sind in den an Beigaben reichen Germanengräbern der Spätkaiserzeit mehrfach „Störungen“ angegeben (18, Textfig. 158, 189 u. a.). Es scheint mir die Vermutung nahezuliegen, daß die gotländischen Gräber mit der gepidischen Leichenzerstückelung zusammenhängen.

Ein guter Fundbericht liegt von den Reihengräbern zu Rosdorf bei Göttingen vor (5), die aus dem ausgehenden 6. Jahrhundert stammen. Hier besitzen wir eine der besten Parallelen zu der in Singen und Neu-Ruppersdorf geübten Leichenzerstückelung. Wesentlich ist, daß in Rosdorf auch zahlreiche Stücke von Holzkohlen in der Nähe der Skelette oder in einiger Höhe über denselben festgestellt wurden. Wenn daher auch J. H. MÜLLER glaubt, daß sich die Teilbeerdigungen durch Verbrennen des Fehlenden erklären lassen — den besten Gegenbeweis bietet ja Neu-Ruppersdorf — so ist doch die Behandlung des Fragenkomplexes von ihm in staunenswerter Systematik durchgeführt worden. Seine Arbeit bringt viele Belege aus der älteren Literatur, so daß sie geradezu als unentbehrlich bezeichnet werden darf. Um so bedauerlicher ist es, daß sich diese Arbeit fast nirgends zitiert findet.

Das Gräberfeld von Anderten, Kr. Burgdorf in Hannover, stammt aus der Zeit um 700. Fundbericht und Beigabenmaterial sind noch nicht publiziert, während das anthropologische Material bereits veröffentlicht wurde. Ich verdanke H. GUMMEL, der das Gräberfeld gemeinsam mit JACOB-FRIESEN ausgegraben hat, den Hinweis, daß einzelne Gräber Leichenzerstückelung aufweisen. K. TACKENBERG hatte daraufhin die Liebenswürdigkeit, die Grabungsprotokolle durchzusehen. Im Grab 74 lag der Schädel des Skelettes im Schoß. Grab 70 ist ein ausgesprochenes Haufengrab mit einigen Schädelteilen. Das Grab 108/109 war ein Doppelgrab mit Mutter und Kind. Das Kind ist ohne Kopf bestattet worden. Das Grabungsbild ist bereits von G. WILKE (4, 1929, S. 40, Abb. 7) publiziert worden.

In Nikitsch im Burgenland hat J. BAYER mehrere Gräber ausgegraben. Sie stammen aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, vermutlich von Langobarden. In einem Grabe fehlte der Schädel, während der Unterkiefer im Schoß lag. Es handelt sich also hier um die zeitlich und kulturell nächste Parallele zu Neu-Ruppersdorf.

Abnormale Lagerungen meldet J. H. MÜLLER (5) auch von einigen Reihengräbern in der Schweiz und Süddeutschland: Höng, Meßstetten, Friedolfing, Ulmer Totenfeld, Nordendorf (Unterkiefer auf dem Kopf) usw.

Vor kurzem hat J. KOSTRZEWSKI ein neolithisches Steinkammergrab aus Skoczka, Kr. Szubin, Großpolen, veröffentlicht (Festschrift für A. DEMETRYKIEWICZ, Poznań 1930), dessen Befund scheinbar auf eine nachträgliche, wahrscheinlich schon in vorgeschichtlicher Zeit erfolgte feindselige Störung schließen läßt (Fundplan, Taf. 3). Dafür spricht weniger, daß ein (auf Taf. 4, Fig. 4 abgebildetes) Gefäß in Scherben auf zwei voneinander entfernten Stellen (Nr. 9 und 14 der Taf. 3) vorgefunden wurde, da wir diese Sitte ja auch in Neu-Ruppersdorf angetroffen haben. Doch wurden dicht neben der Steinkammer (auf Taf. 3 mit Kreuzen bezeichnet) Scherben von früheisenzeitlichen Gefäßen gefunden, so daß nicht nur deshalb, sondern auch aus der krassen Art der Skelettverlagerung des Grabes auf eine nachträgliche Störung und nicht auf Leichenzerstückelung geschlossen werden muß. Der Fall zeigt deutlich, daß auch bei sorgfältigster Grabung eine Entscheidung, besonders bei einem Einzelfall, nicht immer getroffen werden kann.

Es hat also den Anschein, daß die Leichenzerstückelung besonders in frühgeschichtlicher Zeit häufiger geübt wurde. Daß sie sich nicht auf die Tätigkeit der Druiden beschränkt, zeigt ihre Verbreitung bei den Germanen. Aus demselben Grunde darf man auch nicht an die nordische Sitte des Schädelbechers (und eventueller Zeremonien bei seiner Gewinnung) denken. Die Motivierung muß tiefer liegen und in ältere Zeiten zurückführen. Das ist nun auch bei der Leichenzerstückelung der Fall.

E. WAHLE hat bei Heilighenthal im Mansfelder Seekreis zwei übereinanderliegende, nur durch eine Schicht faustgroßer Steine voneinander getrennte Hocker ausgegraben (14). Bei jedem lag ein Silexspan, ferner fanden sich in der Grabgrube Scherben vom Bernburger Typus. Das Grab stammt daher aus der jüngsten Steinzeit oder älteren Bronzezeit. Der untere Hocker zeigte „eine absichtliche rituelle Zerstückelung“. „Die in vorliegendem Fall be-

obachtete, unregelmäßige Lage der Skeletteile des Schultergürtels, oberen Brustkorbes und linken Armes, wie auch das Fehlen des linken Schulterblattes, läßt sich nicht auf irgendwelche Einflüsse nach bereits erfolgter Bestattung zurückführen... Fälle von ritueller Leichenzerstückelung kommen häufiger vor als allgemein angenommen wird. Es ist ihnen jedoch noch nicht die Würdigung zuteil geworden, die sie verdienen... Vorläufig müssen wir uns damit bescheiden, derartige Fälle gut zu untersuchen und nicht, wie es bei vielen Fällen der Leichenzerstückelung geschehen sein mag, anormale Lagerung von Knochen auf Verschleppung durch Nager zurückzuführen, wie dieser *Terminus technicus* in vielen Berichten zu lesen ist.“ Etwa 2 km südlich von dieser Fundstelle grub WAHLE bei Burgisdorf ein Grab aus, das die sonderbare Lagerung der Knochen eines 60jährigen Individuums aufwies. Beigaben fanden sich leider nicht vor, so daß eine Datierung nicht gegeben werden kann. Aufgefallen ist mir jedoch, daß die Knochen auf einer Brandschicht lagen, die bereits als solche in die Grube geschüttet worden ist, nicht etwa, daß in der Grube ein Feuer gebrannt hat.

Über ein Skelettgrab aus einem Tumulus von Mühlhart bei Wildenroth a. d. Amper in Oberbayern berichten J. NAUE und VIRCHOW (6, 1896, Verh. S. 243). Im Nordende des Grabes lag der Brustkorb, im Südende der gut erhaltene Schädel ohne Unterkiefer. Dazwischen lagen quergelegt die beiden Füße im ungestörten Verband, darauf die beiden Arme. NAUE spricht bereits von „zerstückelter Leichenbestattung“. VIRCHOW kommt zum Ergebnis, „daß die Knochen beigesetzt wurden, nachdem schon die Mazeration der Weichteile vollendet war oder doch einen hohen Grad erreicht hatte“. Das Grab stammt aus der älteren Hallstattzeit.

Sehr bekannt ist der Fundbericht von E. BRIZIO (19) über das späthallstättische Grab 28 von Atri in Picenum. In diesem befand sich unter einem Sandstein die Schädelkalotte auf der rechten Schulter gelehnt, das rechte Bein und die Tibia des linken Beines; rechts vom Skelett wurden in einer Entfernung von 50 cm, doch in derselben Tiefe, die anderen Teile gefunden, nämlich Unterkiefer, linker Arm und Oberschenkel. DUHN (20, S. 589) und WILKE (8, S. 246) sprechen hier von getrennter Beisetzung. Diese Bezeichnung wollen wir lediglich für Fälle wie das in Fig. 3 wiedergegebene Grab von Hainburg-Teichtal anwenden, während in Atri zweifelsohne die Leichenzerstückelung geübt wurde.

WEINZIERL grub bei Groß-Czernosek in Böhmen ein neolithisches (oder vielleicht doch frühbronzezeitliches) Grab aus (3, 1897, S. 68, Abb. 88), das ebenfalls hierher gestellt werden darf. Der Schädel fehlte bis auf zwei kleine Bruchstücke des Schädeldaches; an dessen Stelle lag der lose Unterkiefer; die beiden Unterarme und Hände fehlten ebenfalls, während die Oberarme parallel nebeneinander lagen und nach aufwärts gerichtet waren.

Damit stoßen wir aber bereits auf Fundberichte, deren Verwertbarkeit von der heutigen Forschung zumeist skeptisch beurteilt wird. Denn tatsächlich spielen ja ausgeraubte, und zwar schon in vorgeschichtlicher Zeit ausgeplünderte Gräber in der Praxis eines jeden Ausgräbers eine gewisse Rolle. Wir haben daher auch darauf verzichtet, unser Vergleichsmaterial durch ältere

Funde zu vermehren, und beschränken uns prinzipiell auf gesicherte Beobachtungen. Andererseits muß aber betont werden, daß viele Ausgräber von der vorgefaßten Schulmeinung ausgehen, daß jede abnormale Skelettlagerung auf nachträglicher Störung beruhe. Solche Angaben bilden förmlich den Gegensatz zu den allzu phantastischen Auslegungen. So lesen wir auch heute noch manchmal Fundberichte über Hockergräber mit der kindischen Erklärung, daß die Hände im Todeskrampf vor das Gesicht gezogen wurden. In beiden Fällen läßt sich dann der Ausgräber nicht von der tatsächlichen Beobachtung leiten.

Häufig finden wir in Gräbern die Kalotte des Toten zerdrückt oder „merkwürdig“ beschädigt. Bisweilen hört man dann, heute allerdings schon seltener, die Behauptung, der Bestattete sei gewaltsam getötet worden. Schon die fachmännische Untersuchung zeigt aber in solchen Fällen, daß es sich nur um postmortale Veränderungen handeln kann. Ein gegenteiliger Fall ist mir nicht bekanntgeworden. Eine Begründung in den Bestattungsriten zu suchen, ist jedenfalls völlig unangebracht.

Wie sehr oft die Tätigkeit von Wühlmäusen, wie schon E. WAHLE betont hat, überschätzt wird, zeigt z. B. der Fundbericht des so gewiegten, vor kurzem leider verstorbenen PAUL RAU über die kaiserzeitlichen Gräber an der unteren Wolga, auf den hier, zur Kenntnis der Sachlage, kurz verwiesen werden darf. Gewiß kann es eine Rolle spielen, daß einzelne Gräber Nachbestattungen aufweisen oder selbst in ältere Nekropolen eingeschnitten werden. Aber RAU ist der Ansicht, daß alle Unregelmäßigkeiten auf Störungen durch Zieselmäuse zurückzuführen sind. Bei dem frühkaiserzeitlichen, kreisrunden Grab am Torgun oberhalb von Chutor Schulz, Kurgan A 4 (21, Fig. 16), sagt RAU: „Die feste Konsistenz des Einschuttes und vereinzelte Knochenfunde deuten schon in den obersten Schichten auf Störung; in weiterer Tiefe kamen Tonscherben und wirr durcheinanderliegende menschliche Gebeine zum Vorschein.“ Man vergleiche bei RAU noch Fig. 29, 64, 39, 53, 16, 54, 73 und andere. Die Leistungsfähigkeit der Zieselmäuse ist nicht sehr beträchtlich. Daß einzelne Artefakte und kleine Knochen (der Hand, des Fußes usw.) verschleppt werden können, ist ohne weiteres klar. Auch größere, kompakte Knochen, wie z. B. die Mandibula, können Mäuse transportieren, indem sie das Stück zuerst ringsum freilegen und dann wegstoßen. Fast unmöglich ist dies aber bei längeren Röhrenknochen. Das Zusammenfallen der auf den Knochen ausgeübten Druckrichtung mit der Anlage des bereitgestellten, ausgehöhlten Ganges erfordert eine intentionelle Arbeitsleistung. Der Zufall schafft gewiß oft Staunenswertes, aber ein so häufiges Vorkommen von anormaler Lagerung, vor allem aber das Fehlen einzelner, oft der wichtigsten Knochen, deutet meines Erachtens auch in den Kurganen der Wolgasteppe den rätselhaften Beisetzungsbrauch der Leichenzerstückelung an.

Die hier vorgeführten Grabungsberichte zeigen wohl deutlich, daß die Geschichte der alteuropäischen Bestattungssitte noch lange nicht geschrieben ist. Sie erfordert nicht nur einen kritischen und synthetischen Geist, sondern auch — die Einbeziehung außereuropäischer Kulturen. Manche Prähistoriker lehnen heute noch eine Zusammenarbeit mit der Ethnologie ab. Damit würden wir uns aber jeden Anspruch, Kulturgeschichte zu treiben, verwirken.

Literaturverzeichnis.

1. KRAFT GEORG: Der keltische Friedhof von Singen a. H. (Germania, Korrespondenzblatt der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts, XIV, 1930, S. 77—82.)
Ders.: Ausgrabungen und Funde bei Singen a. H. (Forschungen und Fortschritte vom 10. Februar 1930.)
ARTELT WALTER: Keltische Leichenzerstückelung nach neuen Funden. (Die Medizinische Welt, ärztliche Wochenschrift, Berlin 1931, Heft 1.)
2. HILLEBRAND JENÖ: Das frühkupferzeitliche Gräberfeld von Pusztaistvánháza. (Archaeologica Hungarica, IV, Budapest 1929.)
3. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien.
4. Mannus, Zeitschrift für Vorgeschichte, Leipzig.
5. MÜLLER J. H.: Die Reihengräber zu Rosdorf bei Göttingen. (Hannover 1878.)
6. Zeitschrift für Ethnologie, Berlin.
7. Jahrbuch für Altertumskunde, Wien.
8. WILKE GEORG: Artikel „Teilbestattung“ im Reallexikon der Vorgeschichte, herausg. von MAX EBERT, Bd. XIII, Berlin 1929, S. 245—247.
9. Der Bayerische Vorgeschichtsfreund. Blätter zur Förderung der Vor- und Frühgeschichtsforschung. München.
10. Památky Archeologické. Prag.
11. HÖRMANN KARL: Vorgeschichtliche Leichendörrung, die Mittelstufe zwischen Bestatten und Verbrennen. (SCHUMACHER-Festschrift, Mainz 1930, S. 77—79.)
12. LINDENSCHMIT W. u. L.: Das germanische Todtenlager bei Selzen. (Mainz 1848.)
13. Eurasia Septentrionalis Antiqua. Zeitschrift für Erforschung der osteuropäischen und nordasiatischen Archäologie und Ethnographie. (Helsinki.)
14. WAHLE E.: Ein Fall von Skelettbestattung und ein neolithisches Totenopfer aus dem Mansfeldischen. (4, II. Erg.-Bd., 1911, S. 30—35.)
15. EMELE JOSEPH: Beschreibung römischer und deutscher Altertümer in dem Gebiete der Provinz Rheinhessen. (2. Aufl., Mainz 1833.)
16. Altschlesien. Mitteilungen des Schlesischen Altertumsvereines. (Breslau.)
17. Festschrift für W. SCHMIDT.
18. ALMGREN OSKAR-NERMAN BIRGER: Die älteste Eisenzeit Gotlands. (Stockholm 1923.)
19. Notizie degli Scavi di Antichità. (Rom 1902, S. 237.)
20. DUHN FRIEDRICH, v.: Italische Gräberkunde, I. Teil. (Heidelberg 1924.)
21. RAU PAUL: Die Hügelgräber römischer Zeit an der unteren Wolga. (Mitteilungen des Zentralmuseums der Aut. Soz. Räterepublik der Wolgadeutschen, I, Heft 1—2, Pokrowsk 1926.)



La vie Chinoise en Mongolie.

Par le R. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

(Suite à l'article publié antérieurement sous le titre: «La vie des Pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat»).

Table des matières.

Avis au lecteur.

Introduction.

A. Etudes antérieures.

B. L'étude actuelle.

C. Les guerres civiles.

D. Les Répercussions en Mongolie.

I° Le Marché monétaire.

A. Les Taëls.

B. Les Dollars.

C. Le Billon.

D. Les Billets.

E. Quelques marchés locaux.

II° Les Moyens de Communication.

A. Le Chemin de fer.

B. Les anciens Modes de Transport.

C. Les Prix des Transports.

D. Les Voyages au Kan-sou.

III° L'Habitation.

IV° La Question du Sol.

A. Manière d'acquérir le Sol.

B. Endroits où l'on trouve encore à acheter.

C. Manière de céder à l'Exploitation.

D. Manière d'exploiter.

V° La Question du Bois de Construction.

VI° Objets à la Maison et à la Ferme.

A. Prix des Objets divers.

B. Les Nouveautés.

VII° La Question de la Nourriture.

A. Les Farineux.

B. Les autres Substances alimentaires.

VIII° Le Chauffage et l'Eclairage.

A. Le Chauffage.

B. L'Eclairage.

IX° Le vêtement.

X° Les Animaux de la Ferme.

XI° Les Salaires.

A. Les Salaires d'autrefois à travers la Chine.

B. Les Salaires actuels en Mongolie.

C. Personnel des grandes Exploitations.

D. Les Salaires en Europe au Moyen-Age.

XII° Les Cultures.

A. Ce qu'on sème.

B. Les assolements en Mongolie.

C. Rendement des Terres.

XIII° Les Travaux agricoles.

XIV° L'Année météorologique.

A. Le Climat à Si-wan-ze.

B. Le Climat sur le Haut-Plateau.

XV° Les Bénéfices agricoles.

A. Les Conditions de Vente.

B. Prix des différents Produits agricoles en Chine.

C. Prix des différents Produits en Mongolie.

D. Les Dépenses extraordinaires.

XVI° La Situation générale actuelle.

Avis au lecteur.

Cet avis est très important pour éviter tout malentendu et toute conclusion erronée qu'on pourrait tirer de la présente étude. C'est pourquoi nous tenons à le mettre bien en évidence. Et nous l'adressons tout spécialement aux lecteurs chinois, les priant de ne jamais se méprendre sur la pureté et la droiture de nos intentions, non moins que sur la portée de nos descriptions et de nos observations. Au cours de nos interprétations nous voulons conserver toute notre bienveillance et notre sympathie à la grande nation, et nous le déclarons hautement: toutes nos remarques, qui sembleront pessimistes par-

fois, sur la triste situation économique de la Chine, ne doivent pas porter atteinte à la réputation du peuple chinois dans son ensemble; celui-ci reste toujours patient, travailleur, ingénieux, abondamment pourvu de mérites et de qualités en dépit de tous ses malheurs. Et aucun des divers méfaits qui pourraient être cités comme causes de la mauvaise situation actuelle, ne peut être imputé à la grande masse des habitants, à cette innombrable population civile, qui reste toujours digne d'intérêt, même et surtout au milieu de ces troubles prolongés. Ces millions de pauvres gens sont bien plutôt les innocentes victimes des agissements de quelques égarés, qui dans leurs illusions funestes appellent en réalité le malheur sur le pays qu'ils prétendent servir. Parmi les dirigeants également, et même jusque dans la classe militaire, nous tenons à le déclarer, il y a sans doute plus de bons éléments que de mauvais, plus de bonnes intentions que de perversité. Mais, dans tout les pays, les erreurs et les abus sont possibles, et partout les guerres, — et surtout les guerres civiles, — sont des calamités, *bella matribus detestata*; et c'est aux époques de trouble et d'agitation que les mauvais éléments des bas-fonds, d'ordinaire remontent à la surface. C'est le mérite du Christianisme de faire son possible, dans la société comme dans les cœurs, pour éviter ces malheurs ou pour les atténuer, et c'est à cet effet encore qu'il est bon d'étudier ces misères.

C'est aussi dans ce sens qu'un des nôtres apprécie la situation qu'il eut sous les yeux, pendant un voyage dans la Chine du Nord: «C'est lorsqu'il se trouve au milieu des troubles et de l'anarchie que le peuple comprend quelle bénédiction c'est pour lui posséder un gouvernement sage et prudent. Dans n'importe quelle région du globe les révolutions et les guerres produisent une longue série de malheurs; il ne faut donc pas être surpris si en Chine aussi tous les services publics ont gravement souffert ¹.»

Et aux lecteurs de tous les pays, et à la face du monde entier, nous apportons bien volontiers un sincère témoignage en faveur de la sympathie profonde que mérite un peuple opprimé, mais riche en qualités, nous le répétons, et en promesses d'avenir.

Introduction.

C'est depuis un quart de siècle que nous nous occupons de la vie sociale et économique en Mongolie.

Durant notre séjour en ces pays nous étions particulièrement bien placés pour recueillir de nombreuses observations sur ce terrain. Nous vivions au milieu des paysans, partageant avec eux leur vie de tous les jours, leurs luttes et leurs misères, leurs succès et leurs progrès; nous avions aussi de nombreuses occasions de faire de longs voyages qui nous permirent de multiplier les comparaisons sur de vastes étendues; enfin le plus souvent nous étions nous-même à la tête d'une exploitation agricole assez importante, ce qui nous obligeait à nous initier pratiquement à de nombreux détails qui sans cela passeraient inaperçus.

¹ «Un voyage en chemin de fer dans la Chine du Nord» par le P. JACQUES LEYSEN, in: «Missions de Scheut», février 1929.

A. Etudes antérieures.

De ces premiers temps nous avons rendu compte dans un travail étendu, donnant une relation complète de la vie dans les colonies chinoises vivant en Mongolie du Sud, et basée surtout sur les notes recueillies au cours de années 1904—1911².

Les différents chapîtres, où le sujet était traité, constituent en quelque sorte l'indication d'une méthode d'investigations qui permettait d'embrasser tout l'ensemble des phénomènes économiques et qui dans la suite allait toujours nous guider pour tenir constamment à jour nos connaissances sur le même pays et même pour aborder ultérieurement des études nouvelles et comparatives. On peut résumer la marche à suivre par les considérations suivantes.

Il faut avant tout obtenir la notion exacte des moyens de paiement et des moyens de transport: premiers renseignements à rechercher pour ces pays où l'on doit vivre. Ensuite on va s'installer et par conséquent il faut s'informer des prix à mettre dans l'acquisition ou la construction d'une maison et dans l'achat du terrain et surtout il faudra tenir compte de la valeur du bois, qui reste toujours difficile à trouver dans ces pays déserts. Alors pour achever son installation il faut se pourvoir de tous les meubles à la maison et de tous les instruments de travail à la ferme. Et en même temps on doit toujours continuer à subvenir aux premières nécessités vitales: la nourriture, le chauffage, le vêtement. Et c'est ainsi qu'on pourra se livrer aux occupations qui feront la trame de la vie habituelle en ce pays. C'est presque uniquement de la vie agricole qu'il s'agit ici et cela même fait de ces pays un terrain spécialement favorable aux études économiques, une espèce d'unité géographique. En cet ordre d'idées on considère alors tout d'abord les moyens de travail: les animaux de la ferme et la main-d'œuvre. Alors on aborde l'examen de la vie agricole dans ses détails: qu'est-ce qu'on cultive? et comment fait-on les différentes cultures? Et on parcourt encore le cycle entier de l'année agricole. A la fin de l'année se présente alors la réalisation des bénéfices et le bilan. On y joint enfin une courte investigation sur les possibilités d'un développement ultérieur, par exemple sur le commerce et l'industrie. En effet, dans ces pays de colonisation rudimentaire, ce n'est que bien accessoirement que nous trouvons l'occasion de signaler quelques faits de commerce spécialisé et quelques indications d'une industrialisation naissante. En d'autres régions de la Chine intérieure l'enquête économique serait bien plus compliquée; mais c'est précisément la simplicité primitive de la vie en Mongolie qui fait la valeur d'un pareil sujet d'étude. Et là aussi, avec le progrès des temps, on verra plus tard survenir des complications: ce sera alors toujours d'un nouvel intérêt de suivre ces progrès de la civilisation. Mais il faut avant tout noter l'état initial, le point de départ: quelques années de plus et tous ces infimes détails échapperaient complètement à l'observation.

² «La vie des pionniers chinois en Mongolie» in: «Anthropos», XVI—XVII (1921—1922), p. 265—297, 588—627; XVIII—XIX (1923—1924), p. 189—252, 753—770; XX (1925), p. 244—275.

Nous pouvions donc grouper notre enquête initiale sous les rubriques suivantes:

- | | | |
|--|---|------------------------|
| I ^o La valeur de l'Argent | } | notions préparatoires. |
| II ^o Le prix des Transports | | |
| III ^o Le prix d'une Maison | } | première installation. |
| IV ^o Le prix du Sol | | |
| V ^o Le prix du Bois | | |
| VI ^o Objets à la maison et à la ferme | | |
| VII ^o La Nourriture | } | premiers besoins. |
| VIII ^o Le Chauffage | | |
| IX ^o Le vêtement | | |
| X ^o Les Animaux domestiques | } | vie agricole. |
| XI ^o Le prix de la Main-d'œuvre | | |
| XII ^o Cultures et Méthodes de culture | | |
| XIII ^o Travaux agricoles | | |
| XIV ^o L'Année agricole | | |
| XV ^o Gains et profits divers | } | économie de la vie. |
| XVI ^o Avenir économique | | |

Toute cette étude portait principalement sur le pays situé directement au Nord de la Grande Muraille et, pour mieux spécifier encore, disons le pays situé entre les deux grandes villes de Kalgan et de Koei-hoa-tch'eng (officiellement Soei-yuan).

Dans la suite nous avons étendu nos investigations à une autre zone encore du pays mongol, situés plus à l'ouest, notamment au pays de San-tao-ho (littéralement: les trois branches du fleuve), c'est-à-dire au coude nord-ouest de la grande boucle septentrionale du Fleuve Jaune. Région tout à fait particulière³, véritable coin du désert, rendu cultivable et habitable grâce à une irrigation ingénieuse: à notre point de vue c'était encore une nouvelle unité dans l'étude de la géographie humaine. Nous y avons suivi le même ordre d'idées que dans le premier ouvrage⁴.

Dans les deux études précédentes on aura pu constater déjà combien la méthode a pu se prêter à une description véritablement *exhaustive* de toute la vie de ces colonies agricoles, chinoises, en ces pays nouveaux. Et nous croyons même qu'un pareil procédé serait encore utilement appliqué à bien d'autres pays où les premiers établissements doivent souvent se borner à l'ouverture d'un sol encore inoccupé et à la simple satisfaction des premiers besoins de la vie: *primum vivere*. Un second stade est déjà réalisé quand le commerce et l'industrie commencent à satisfaire à des besoins ultérieurs, de richesse et de confort. De nombreuses années se passent parfois avant que les habitants puissent se livrer à ces occupations; ce n'est que par un long séjour en un même pays que les indigènes finissent pas trouver les loisirs et

³ Nous avons donné une description détaillée de ce pays original, dans Bull. Soc. belge d'Et. Col. mai-juin, 1924, sous le titre: «Un Pays où les Rivières coulent à rebours.»

⁴ Cette seconde étude a paru également dans: «Anthropos», Tome XXII, 1927.

les matériaux pour de pareils progrès, comme cela arrive même jusqu'à un certain point chez les populations encore assez primitives, comme chez les Mongols nomades, qui ont fait du transport et des exportations de véritables industries familiales. Chez les Chinois en Mongolie ce stade reste encore assez rudimentaire et c'est ce qui contribua à nous rendre plus facile et plus spécialisée cette étude de leur existence.

B. L'étude actuelle.

Nos premières études furent closes précisément avant l'installation de la République Chinoise et avant la grande guerre mondiale. Et nous verrons plus loin que c'était là une date bien apte à faire époque dans la vie chinoise, une vraie brisure dans la marche des choses. Nous disions alors: „Notre essai gardera sa petite utilité malgré le temps qui s'écoule... La vie aura évolué... Il était intéressant d'en connaître le point de départ.“

Hélas, l'évolution s'est faite souvent à rebours.

Nous nous proposons dès lors de continuer notre étude en gardant toute notre attention et tout notre intérêt à la vie de ces pays neufs. Bien que rentré en Europe, nous sommes resté en relations suivies avec de nombreux missionnaires établis là-bas: ils nous écrivirent de temps à autre, signalant les progrès accomplis, les changements survenus, répondant à nos demandes de renseignements, étudiant eux-mêmes la situation avec l'esprit le plus entendu. Et c'est pour nous un agréable devoir de leur exprimer ici toute notre reconnaissance pour tant de services rendus, souvent au milieu des occupations les plus absorbantes. Nous pûmes aussi en interroger beaucoup d'autres, revenus à diverses époques et avec des souvenirs tout frais, souvent avec des notes de grande valeur; à ceux-là aussi notre gratitude pour tant de confraternelle serviabilité. Enfin nous nous sommes tenu aussi au courant de la littérature, bien maigre, sur ces pays. Par toutes ces données nos connaissances sur la vie économique restaient «à jour». En même temps nous n'avons jamais manqué de suivre les progrès (parfois aussi, hélas, les reculs) de la civilisation dans toute la Chine: on sait combien ce pays est actuellement travaillé par des forces diverses, infiltrations européennes dans les esprits, changements dans les lois et les mœurs, agitations extrémistes, péri-péties diverses, le plus souvent malheureuses, pour toutes les entreprises publiques et privées, chemins de fer, routes, usines, fermes, etc. troubles, guerres et brigandages. Tout cela peut avoir sa répercussion jusque dans les coins les plus reculés de la Mongolie et sur la vie des plus modestes de ses habitants.

Nous continuerons donc d'étudier cette vie, en suivant autant que possible l'ordre des divers chapitres de notre premier travail. Mais naturellement, le premier dessin étant fait, nous devons maintenant nous en tenir surtout aux variations dans les grands fait survenus, en attendant qu'un jour encore l'un ou l'autre reprenne tous les détails sur les lieux mêmes. D'un autre côté nous ne nous contenterons pas toujours de l'étude du petit territoire où fut notre première résidence: nous serons heureux de signaler à l'occasion diverses observations sur d'autres coins de la Chine, à titre de comparaison.

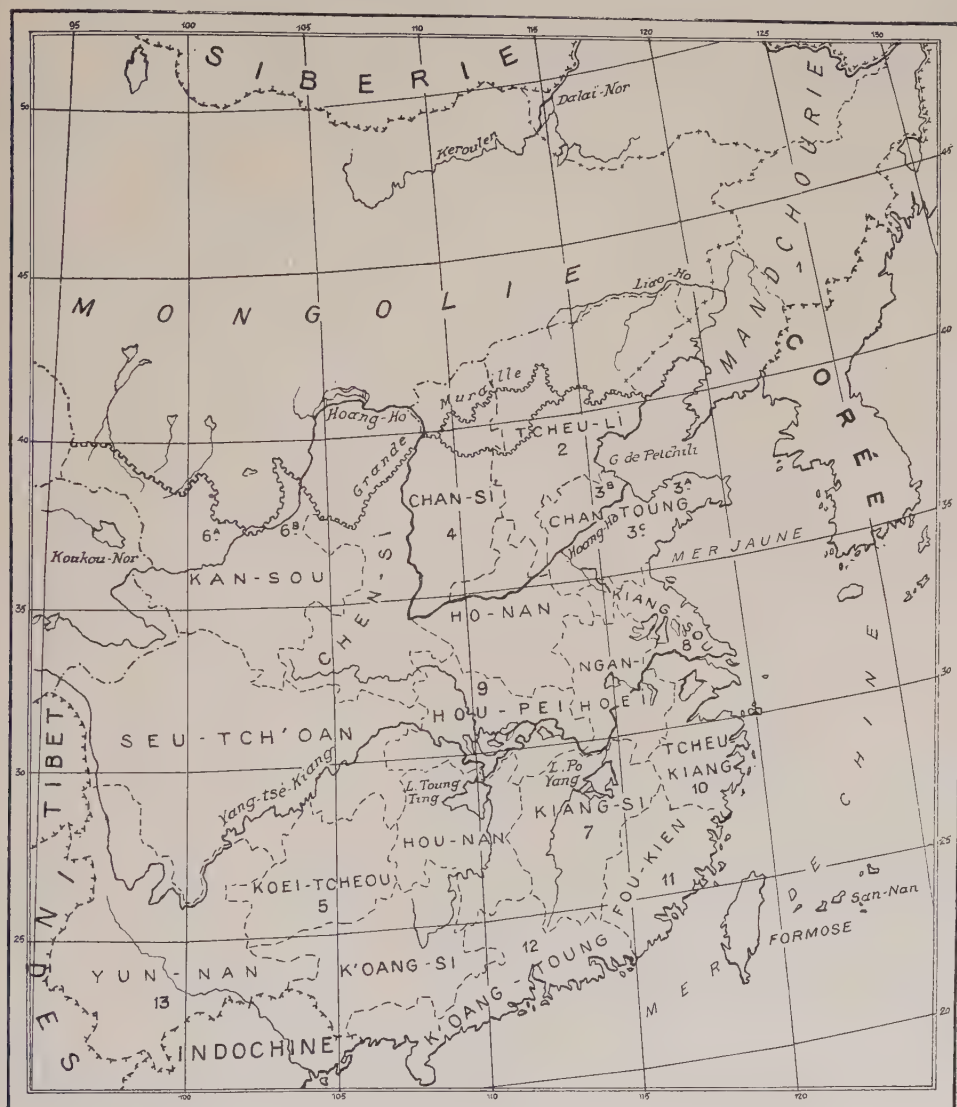
Ajoutons dès maintenant, dans cet ordre d'idées, que nous allons plus d'une fois porter une attention spéciale sur la situation constatée dans une province déterminée de la Chine, le Kan-sou, qui par sa situation éloignée des centres européens, est restée un des pays les plus représentatifs de l'ancienne Chine; excellent terrain à confronter avec la Mongolie, nouvellement colonisée, mais restée également bien vraiment chinoise. A cet effet nous avons eu la bonne fortune d'apprendre beaucoup de renseignements de la bouche d'un ancien missionnaire qui fit un séjour de 27 ans à Ts'ing-tcheou ou dans ses environs immédiats: c'est la capitale du Kan-sou méridional. C'étaient des conversations dont nous lui savons bien gré et qui nous laissent les plus agréables souvenirs.

En second lieu nous allons encore chercher un autre terrain de comparaison, celles-ci à faire avec les conditions de la vie agricole dans d'autres lieux et à d'autres temps, c'est-à-dire que nous pouvons, pour la plupart des provinces chinoises retracer les conditions économiques qui existaient il y a bien plus long temps (1888), donc il y a bien longtemps avant que les premières infiltrations européennes n'eussent entamé la vraie vie chinoise. Du reste, en la plupart des provinces intérieures, et même autour des grandes villes côtières, la vie des paysans ne se modifiait jamais beaucoup, jusqu'à cet engoûment d'autant des temps de la République: aucun peuple n'était plus conservateur, surtout à la campagne. Nous avons donc là toute la situation des temps de l'Empire.

Et pour cet examen si intéressant nous avons été heureux de trouver dans un très ancien numéro de la revue anglaise de la Société Asiatique (branche chinoise) un article sur les modes d'exploitation agricole (*landtenure*) à travers toute la Chine, en 1888⁵. L'auteur, G. JAMIESON, y publie, sous le titre de «*Tenure of Land in China and the Condition of the rural Population*» le résultat d'une enquête instituée par questionnaire, qui portait sur les cinq points suivants: 1^o L'étendue des exploitations agricoles; 2^o Les ouvriers employés; 3^o Le prix du fermage (le *fenn-chou*); 4^o La production par *mou*; 5^o Les impôts. — Les réponses, généralement faites par des missionnaires protestants, proviennent de diverses provinces chinoises. Nous en énumérons ici les points d'origine, dans l'ordre de leur classement: 1^o Mandchourie; 2^o Tcheu-li (Lai-tcheou); 3^o Chan-toung: a) Wou-tch'eng; b) I-t'eu-hsien; c) Lin-k'iu et Lin-tcheou (au nord de Ts'i-nan-fou); d) Cheou-k'oang; e) Tch'ang-chan (préfecture de Ts'i-nan); f) Tcheou-p'ing; g) Tcheu-tch'oan; 4^o Chan-si (P'ing-iang-fou); 5^o Koei-tchou (Ho-k'eu, à 50 li au nord de la capitale Koei-iang-fou); 6^o Kan-sou: a) district de Ning-hia; b) Sin-tch'eng; 7^o Kiang-si; 8^o Kiang-sou (environs de Ts'ing-kiang); 9^o Hou-peï (K'oang-

⁵ Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society (par abréviation CBRAS.) for the year 1888, new series, Vol. XXIII, Shanghai 1889, p. 59—117. Nous insérons d'autant plus volontiers ces notes que l'article n'a pas été traduit en français et que ces souvenirs d'ancienne date, parus dans une publication assez difficile à trouver, pourront susciter de nouvelles investigations très intéressantes dans les mêmes provinces. — Et si la Rédaction de l'«Anthropos» voulait ouvrir pareille enquête, nous ne doutons pas de la collaboration empressée et très compétente de nos missionnaires de Chine.

ts'i-hsien); 10° Tcheu-kiang: *a*) environs de Hang-tcheou; *b*) Hang-tcheou; 11° Fou-kien (environs de Fou-tcheou); 12° Koang-toung (environs de Swatow); 13° Yun-nan (vallée du T'ai-houo, près de Ta-li-fou). — On le voit, d'une façon générale, l'ordre suivi va du nord au sud et de l'est à l'ouest.



LES CENTRES DE L'ENQUÊTE JAMIESON 1888

Enfin, pour éclairer davantage la situation des populations chinoises, nous nous sommes proposé de retenir parfois quelques points de comparaison empruntés à l'histoire économique de nos pays occidentaux: on verra ainsi quand nous avons passé par toutes les mêmes vicissitudes. Pour cela nous avons pu trouver une foule de données intéressantes dans un ouvrage publié, dans l'esprit de l'Ecole des Roches, dont le fondateur Paul de Roussiers anima les recherches exactes et détaillées sur toutes les conditions de la vie écono-

mique. C'est dans l'ouvrage intitulé «Paysans et Ouvriers depuis sept cents ans» que l'auteur, Vicomte G. d'Avenel, nous livre ainsi une foule de détails sur les conditions et les prix de la vie de nos pères, aux temps plus difficiles et moins favorables qui ressemblaient souvent aux conditions de la vie actuelle en Chine ⁶.

Nous serons heureux d'appeler ainsi parfois l'attention sur quelques points de similitude qui donneront à réfléchir, et qui nous feront en même temps mieux connaître nos misères du passé.

Expliquons maintenant les raisons qui nous ont décidé à venir ajouter aujourd'hui une suite à nos précédentes études et à «prendre le point» en quelque sorte, à un nouveau palier de la marche de la civilisation.

Après avoir vu précédemment comment les pionniers chinois en Mongolie envahirent peu à peu les étendues steppiennes vers le nord et comment ils y étendirent leurs fermes, leurs petits villages, leur petite vie calme et prospère, nous aurons dans les pages suivantes, pour faire suite aux premières, un spectacle bien moins réjouissant. Nous allons voir toute cette vie arrêtée, anéantie presque, et toute cette prospérité remplacée par la misère. Tout est à recommencer et là où la civilisation chinoise allait faire des conquêtes pacifiques, sont venues les bandes guerrières, pour effacer les traces de tout labeur. Partout de pauvres laboureurs privés de tout ce qu'ils possédaient, sans nourriture pour le lendemain, sans ressources pour recommencer leurs travaux, se trouvent devant des demeures en ruines et des champs en friche; les plus riches également ont été réduits à l'insuffisance et les conditions économiques sont tellement bouleversées qu'on ne connaît plus rien de fixe, rien de stable, et que c'est une nouvelle civilisation à édifier.

C'est même ce qui fait la pitoyable caractéristique de cette période et l'intérêt poignant de son étude: une civilisation commençante disparaît; tout ce qu'on avait noté de réjouissant et de prometteur, s'en allant peu à peu: toute trace de vie normale et prospère effacée. C'est cet arrêt, ce bouleversement de tous les résultats acquis que nous devons décrire attentivement.

Nous sommes comme arrivés à une «brisure». Et la réparation, la resurrection et la vie devront être étudiés par les historiens de l'avenir; ils l'écriront sur un tableau neuf, sur table rase, sur pays rasés...

C. Les guerres civiles.

Terribles effets de la guerre civile, en un pays qui se vantait de sa civilisation antique et pacifique, en même temps que de son accession aux principes modernes et constructeurs. Car c'est à noter que ce furent les Chinois eux-mêmes, tous ces grands chefs, plus ou moins frottés d'européanisme, et toute la soldatesque présomptueuse, appuyée de fusils, canons et mitrailleuses, avions, trains et automobiles, enfin encore, ce furent souvent aussi

⁶ L'auteur, dans cet ouvrage, ne fait que résumer la formidable documentation qu'il avait accumulée dans les tomes III et IV de son «Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées et de tous les prix en général, depuis l'an 1200 jusqu'à l'an 1800» et qui parurent en 1898, chez E. LEROUX, Paris.

les mandarins de tous grades, les «père et mère» du peuple, qui ruinèrent leurs propres enfants.

Jusqu'à la fin de la dernière dynastie impériale, tout alla son train calme, tant bien que mal, et les «cent familles» vaquèrent à leurs occupations, en courbant l'échine sous les coups des mandarins, il est vrai, mais en se félicitant de pouvoir vivre et prospérer encore en ce bas monde; et même dans les conditions les plus défavorables, comme en Mongolie, les Chinois trouvèrent moyen de se créer une position enviable et de se préparer un avenir sortable. Nous avons précisément cessé notre étude sur de si heureuses perspectives. Et ce ne fut que depuis l'avènement de la République que tout alla de mal en pis, à travers toute la Chine: ce furent ces rivalités militaires, ces guerres incessantes, avec tout leur cortège d'exactions, de pillages, de brigandages, qui amenèrent la ruine de tout le pauvre peuple, bien à plaindre au milieu de ces souffrances imméritées.

Mais cependant, quoique la situation nouvelle et la malheureuse succession de ces troubles universels, fussent les causes de toutes les misères, nous ne voulons pas retracer ici une histoire complète de ces événements historiques, ni essayer d'y rattacher directement le sort malheureux des pays que nous avons à étudier spécialement. La Mongolie est trop éloignée des principaux théâtres de la guerre pour en subir les premiers coups et les suites directes. Ce n'est que par contre-coup et par conséquences ultérieures qu'elle doit participer au malheur général. C'est ordinairement par des troubles locaux qu'elle est ruinée: les autorités n'ont plus de pouvoir sur leurs subordonnés, ou profitent elles-mêmes du manque de surveillance et du relâchement des liens hiérarchiques pour se conduire en petits potentats; les soldats eux-mêmes, loin des champs de bataille, s'érigent en oppresseurs et croient la population taillable et corvéable à merci; enfin et surtout les brigands, maraudeurs et écumeurs complètent le personnel des éléments malfaisants. Si bien qu'il est indifférent qui fait la guerre en Chine, quel parti la gagne ou la perd, en quelle contrée elle sévit le plus: pour les provinces éloignées c'est le malaise continu. Toute la Chine est en souffrance, partout on profite de l'anarchie. C'est la «Krieg» comme l'entendaient nos oppresseurs d'Europe.

Nous ne dirons donc que peu de mots de la marche générale des événements, ne fut-ce que pour suivre le fléau dans ses déplacements successifs et ses foyers les plus ardents; d'autant plus qu'à certaines époques la fureur guerrière s'approcha davantage et passa même par les champs de nos colons de Mongolie, déjà assez éprouvés aux autres années; elle n'y fit qu'aviver l'audace des éléments dévastateurs et achever la misère générale.

Tout d'abord la jeune République se comporta assez bien, sous la main ferme du président Yuan Cheu-k'ai. Il y eut bien des jaloux et des mécontents, mais ils ne parvinrent pas à renverser le chef de l'état et les troubles se manifestèrent surtout dans le sud, pendant qu'au nord et surtout en Mongolie se poursuivirent encore les conditions normales. C'était la première période, qui se termina par la mort du grand chef (1 juin 1916).

Dès ce moment les compétitions devinrent plus vives et purent bien

davantage s'exercer jusque dans la capitale du nord: ce fut le temps où la lutte resta circonscrite autour du fauteuil présidentiel: seconde période. Toutes les factions continuaient à se jalouser et chacune intriguait pour ses chefs. Mais déjà plusieurs compétiteurs se composaient une armée, surtout dans les provinces. Ils n'avaient pas encore grand esprit de conquête; ils s'érigeaient plutôt en satrapes indépendants: leurs provinces devenaient autant de foyers séditeux, où le moment venu une étincelle, une ambition nouvelle, pouvait faire éclater des conflagrations; alors l'incendie se rapprochait de Péking, les factions attisaient le feu et le président devait souvent s'enfuir ou démissionner. Après la mort de Yuan Cheu-k'ai c'était le général Li Yuan-houng qui arriva au pouvoir, avec l'appui des sudistes. Au milieu des difficultés que suscita la question de la participation à la grande guerre mondiale les généraux commencèrent le jeu des «pronunciamentos» et des coups d'état, où le président ne comptait plus pour rien; et lorsque ce dernier faisait appel au général Tchang-kiunn pour les soumettre, il se donna un maître qui finit par le chasser. Un moment le jeune Siuan-t'oung est repris comme Empereur, mais cette Restauration ne dura que 13 jours. Les appétits restaient trop forts: c'est le général Tuan K'i-joei qui mène l'attaque et qui reprend la capitale (13 juillet 1917). Feng Kouo-tchang devient président, mais Tuan resta le véritable maître de la situation à Péking et la Chine se dissociait de plus en plus. Bientôt tout le Sud se déclare contre le Nord et dans la capitale les crises ministérielles se succèdent sans interruption.

Mais en ces premiers temps la guerre ne se généralisa pas encore, heureusement; chacun de ces satrapes provinciaux ne se souciait que d'une chose, conserver le fief qu'il occupait et qu'il opprimait. Le Parlement Central devient un fantôme; il n'arrive jamais à réunir un quorum pour décréter quelque chose. Il va se déplacer successivement vers Tien-tsin, Nan-king, Chang-hai et jusqu'à Canton; il va se morceler en parlements rivaux. Mais pendant ces temps les Chinois paisibles et travailleurs trouvent encore le moyen de vaquer à leurs occupations, faisant bon cœur contre mauvaise fortune. Bref, c'est encore un temps supportable.

En octobre 1918 Feng Kouo-tchang démissionne et Hiu Cheu-tch'ang est élu président par les tou-k'iunn omnipotents. Mais les rivalités vont donner lieu à des collisions plus sanglantes et la guerre va devenir endémique, périodique plutôt, reprenant presque à chaque année. Ce sera la troisième période, où toutes les provinces vont se trouver successivement impliquées dans les luttes et envahies, oppressées, ruinées. En 1920 le général Wou Pei-fou, tou-k'iunn du Ho-nan, lève l'étendard de la révolte et déclare qu'il va chasser Tuan et sa «clique du Ngan-fou», qu'on accuse de favoriser trop les Japonais. Ainsi la bataille est menée aux environs de Péking; les troupes de Tuan sont battues et lui-même se réfugie dans les légations. Mais en même temps Tchang Tso-ling, le dictateur de la Mandchourie, était venu à la capitale et s'était réservé le nord-est comme sa sphère propre. L'année qui suivit fut assez calme au nord, mais dans l'extrême-sud, à Canton, s'érigea une République séparée, sous la présidence de Sun Ya-tsen.

En 1922 les deux *warlords* du Nord commencèrent à se confronter.

Tchang Tso-ling ayant fait avancer ses troupes sur Péking est battu au sud de cette ville, mais réussit à garder les passes du nord. Wou Pei-fou reste le maître de la capitale et y réinstalle Li Yuan-houng à la présidence. Puis l'année suivante Tsao-k'ouenn est élu, toujours sous la protection de Wou, dont l'influence s'étend de plus en plus vers le sud. Alors on trouva que cela ne pouvait durer plus longtemps. A l'automne de 1924 une lutte éclate dans les provinces du centre, autour de Changhai, et bientôt amène une conflagration générale à travers toute la Chine. Tchang et Wou y ont chacun leur parti. En septembre Tchang Tso-ling se dirige à nouveau sur Péking, en même temps par la côte chinoise et par la Mongolie. D'abord la fortune sembla sourire à Wou Pei-fou, lorsqu'en octobre le général Feng Jou-hiang, chargé de l'offensive du côté du nord, fit défection, revint à Péking et s'érigea maître de la ville, avec l'appui de tous les éléments extrémistes de la capitale. Ce fut un régime de Terreur. Wou s'enfuit par voie de mer et Tchang rentra en Mandchourie.

Mais dans l'automne de 1925 Wou a déjà réussi à reprendre de l'ascendant sur toute la Chine du centre et l'étoile de Feng Jou-hian commence à pâlir à Péking; cependant il reste puissant au nord-ouest, depuis la Mongolie jusqu'au Kan-sou. Tchang peu à peu augmente aussi son influence au Tcheu-li. En septembre de cette même année c'est la nomination de Yang Jou-t'ing, partisan de Tchang, au poste de gouverneur de Nan-king qui remet l'étincelle à la poudre. D'abord ce sont des guerres locales, de Chang-hai à Nan-king, mais elles vont se généraliser bien vite. Cela commence par la lutte entre Feng Jou-hiang et Tchang Tso-ling, ce dernier appuyé par Yen Si-san, gouverneur du Chan-si, et qui se sent surtout menacé par Feng. En novembre Tchang est vraiment en mauvaise posture; des trahisons surgissent partout. Néanmoins il parvient à reprendre le dessus (décembre) et Feng quitte le théâtre de la guerre... pour aller étudier en Europe (Russie).

Tchang et Wou commencent à faire front contre le danger commun, le parti *kouo-ming-tang* aux idées modernes, souvent extrémistes à cette époque (1926). Mais peu à peu, en cette année, Wou Pei-fou redevient l'homme de la situation. Encore en février il dénonce Feng comme le grand ennemi, «traître à tout», et se déclare le rempart contre la menace bolchéviste. Et cependant c'est cette année 1926 qui va voir la grande offensive rouge. Elle part de Canton, où tous ceux qui veulent émerger du chaos doivent se déclarer rouges, et comme une vague furieuse elle pousse jusqu'à Han-keou, y fait rage et descend le long du Fleuve Bleu. Chang-hai international se défend avec énergie; Chang-hai chinois est submergé. Tout va à la dérive et à la fin de l'année les Rouges sont à leur apogée.

Mais l'année 1927 verra s'éclaircir l'horizon: du moment que les éléments modérés du parti *kouo-ming-tang* commencent à se défaire des agitateurs bolchevistes, pour former le vrai parti nationaliste, la sympathie augmente partout pour le nouveau régime et en 1928 il arrive, par une longue succession de luttes, à unifier tant bien que mal toute la Chine. Nan-king devient la nouvelle capitale, comme pour proclamer partout que le cœur et le cerveau de la Chine ne sont plus les mêmes.

D. Les Répercussions en Mongolie.

Après ces traits généraux d'une histoire malheureuse, après ces grands déplacements de l'hydre à plusieurs têtes qui ravagea toutes les provinces et empesta jusqu'aux coins les plus reculés, nous pouvons décrire en particulier quelques-unes des répercussions locales sur la Mongolie dont nous faisons notre champ d'observations. Ce sera en quelque sorte le résumé des 20 années de dégradation économique dont les chapîtres suivants reprendront alors les détails groupés selon les différents besoins de la vie.

Ici nous n'aurons plus d'événements bien saillants ou dignes de passer à l'histoire; ce ne seront, au contraire, que de tristes faits-divers, drames de misère, famine et brigandage à la compagne, troubles et mécontentements dans les villes, et tout cela formera comme le cadre et l'arrière-plan aux misères individuelles, aux difficultés de la vie, que finalement nous devons analyser, comme les contrastes les plus frappants avec les beaux jours d'autrefois.

Un moment, pour qu'il n'y ait pas d'erreur et pour débayer le terrain de nos observations, nous nous arrêtons ici pour dire que la Mongolie du Nord est depuis plusieurs années en dehors de la République Chinoise. Ceci soit donc relevé pour compléter la connaissance de la Mongolie actuelle et comme un épilogue à l'histoire de son ancienne indépendance. Car elle fut un moment autonome, comme nous l'avons décrit ailleurs⁷. Cette liberté aussi a fini par passer. Car ce fut le 10 février 1921 qu'Ourga fut prise par les Russes, et depuis lors la Mongolie septentrionale est sous la main des Soviets. La capitale s'appelera désormais Oulan-Bator (le Géant Rouge) et un plénipotentiaire russe gardera la direction et l'administration du pays (en 1925 c'était Vasilieff). Par décret gouvernemental de juin 1924 on organisa l'armée rouge au dépens de l'armée régulière mongole; on ferma les anciennes écoles militaires pour les remplacer par une école unique où l'on prépare les cadres et l'E. M. de la nouvelle armée, avec des instructeurs venus de Moscou. Un gouvernement soviétique s'est installé, affilié à l'Union des Républiques à Moscou, où il envoya à son tour un plénipotentiaire (Mr. DASSIAN). A travers toute la Mongolie il y a maintenant des agents soviétiques, souvent sous un prétexte scientifique.

Mais nous allons maintenant nous borner désormais à l'étude de la Mongolie chinoise, qui s'étend au nord de la Grande Muraille.

Aux débuts de la République les colonies chinoises de la Mongolie continuaient leur vie tranquille. Cependant, peu à peu, avec l'anarchie croissante de la Chine, les anciens maîtres, les Mongols refoulés vers le nord, devinrent plus remuants: cela amena souvent des alertes et surtout beaucoup de brigands. Lors de la brève Restauration impériale (1917) les Mongols crurent certainement que les Chinois allaient être chassés; mais encore une fois ce n'était qu'une menace et tout rentra de nouveau dans le calme.

Mais en 1919 de plus graves événements se passèrent en Mongolie. C'est alors que fut constitué le Bureau de la Défense des Frontières du Nord-Ouest,

⁷ Voir: «La Mongolie un instant autonome» in: Bull. de la Soc. royale de Géographie d'Anvers, 1926.

avec lequel le gouvernement central voulait conserver les forces qui avaient servi au Bureau de la Défense Nationale, une organisation créée à l'occasion de la participation chinoise dans la grande guerre, mais qui lui semblait plutôt utilisable comme soutien du gouvernement personnel de la faction *ngan-fou*. Quoiqu'il en soit, le nouveau Bureau allait désormais avoir une grande importance pour la Mongolie. D'abord c'est sous son influence que le général Hiu Chou-ts'eng se met en campagne pour soumettre la Mongolie du Nord. De cette conquête datent beaucoup d'organisations nouvelles, en Mongolie du Nord comme du Sud, dans l'administration, l'armée, la politique des chemins de fer. Mais toute cette gloire ne fut qu'éphémère. En 1920 le général Hiu est englobé dans la défaite de Tuan K'i-joei et se met aussi «en voyage d'études»...

Mais c'est surtout en 1922, avec les luttes entre Tchang Tso-ling et Wou-peï-fou, que la Mongolie commença à connaître les maux de la guerre et que la vie économique tomba en déliquescence. Vers le milieu de septembre on se bat autour de Tchao-yang, en Mongolie Orientale, et les patrouilles de l'armée de Moukden battent tout le pays.

La situation s'aggrava encore en 1924: c'était le temps où l'on vit apparaître sur la scène le néfaste général Feng Jou-hiang, le soi-disant «chrétien» (protestant), dans la fonction de *tou-pan* de la Défense du Nord-Ouest. Au cours de la lutte de ces temps le gouvernement de Péking le charge de l'offensive à Hsi-feng-k'eu, près de la Grande Muraille: la guerre est ainsi en pleine Mongolie Orientale et tout le reste de la Mongolie souffre de toutes les opérations sur l'arrière-front. Comme Feng montrait déjà une inaction suspecte le Conseil militaire de Péking a recours aux Mongols et nomme le prince Telingpou commandant des quatre tribus situées entre les Tchakkar et Jeheul. La ligne de Kalgan est complètement désorganisée et on racontait comment il n'y avait plus qu'une seule locomotive et encore on ne savait pas où elle se trouvait. Le militaire dispose de tout le matériel. On émettait aussi de nouveaux billets de banque, de 1, de 5 et de 10 dollars, dits «Billets militaires», à cours forcé.

On sait comment la trahison de Feng Jou-hiang amena ensuite les extrémistes au pouvoir. Le gouverneur du Chansi, général Yen Si-san, put se maintenir et on lui donna même l'autorité sur les trois provinces mongoles (Jeheul, Tchakkar, Soei-yuan). Mais en réalité c'est surtout l'influence du *kouo-ming-kiunn* (armée du peuple) organisé par Feng qui s'exerce dans le nord-ouest chinois et la Mongolie. Ses hommes construisent des routes stratégiques en Mongolie et jusqu'au Kan-sou, toujours par des corvées non rétribuées, et les Russes le soutiennent d'argent et de munitions. Les brigands pullulèrent; les affaires s'arrêtèrent; la désorganisation date de ces temps 1924—1925.

Cependant Feng voulait encore de plus le contrôle absolu sur le chemin de fer de Mongolie, qui passe par le Chan-si et ce fut là une cause de froissements continuels. Mais déjà ses jours étaient comptés. A la fin de 1925, lorsque Tchang Tso-ling le chasse de Péking, ce fut Yen Si-san lui-même qui reprit le pouvoir en Mongolie. Il mit un *tou-t'oung* à Koei-hoa-tch'eng et se prépara à organiser l'administration. On remarquait cependant que ses hommes

laissaient échapper vers l'ouest les troupes défaites de Feng Jou-hiang et elles s'y maintiendront longtemps encore, chaque brigand s'y intitulant du nom de «généralissime d'armée». Ainsi on nous écrivait de Koei-hoa-tch'eng, en date du 9 novembre 1926: «Encore tous les jours on voit des troupes de Feng se diriger vers l'ouest, pour aller se reformer au Kan-sou; et à l'ouest (à Pao-t'ou) comme au nord (au Heou-san) il y a bien 15 à 20.000 brigands à qui manque l'envie d'aller plus loin; sans parler des bandes plus petites qui infestent toute la plaine du T'oumed.» Quant au général «chrétien», qu'on disait déjà en route pour l'étranger: à la fin de 1925, il faisait encore de fréquentes apparitions à Kalgan et s'y tenait bien au courant des événements. Puis on le signala à P'ing-ti-ts'uan-ze et ensuite il disparut, au commencement de 1926.

Néanmoins, dans le courant de cette même année, lorsque les troupes sudistes progressent vers le centre, l'infatigable bolchévisant réapparaît encore, dans les mêmes pays du Nord-Ouest et se déclare l'allié du parti triomphant. Cette période de triomphes bolchevistes reste marquée d'un signe de deuil à travers toute la Mongolie: pillages et dévastations partout; plusieurs chrétiens y passent aussi; meurtres et violences; des missionnaires y laissent également leur vie. Les troupes de Tchang Tso-ling arrivent bien à chasser ces forcenés vers l'ouest, mais la ruine et la dévastation couvrent désormais toutes ces belles colonies chinoises.

Les années suivantes c'est la famine partout. Et malgré cela on se battra encore en ce malheureux pays, contre le même Feng Jou-hiang qui est encore parvenu à y reprendre pied et de là menace de nouveau la ville de Péking (1927). Mais bientôt toutes les luttes du nord doivent le céder devant le gouvernement nationaliste de Nan-king (1928). On croit que le ciel va se rasséréner. Mais la Mongolie reste avec sa misère et personne ne sait quand le bien-être y refleurira.

Voilà comment on effaçait une civilisation de la surface du sol. D'autres verront à l'avenir comment on la refait.

1^o Le Marché monétaire.

Comme dans notre étude précédente, nous devons encore cette fois-ci commencer par fixer la valeur de la monnaie qui sert aux échanges des marchandises. Nous avions intitulé autrefois ce chapitre comme «le Prix de l'Argent», parce qu'alors l'argent restait lui-même comme une marchandise sujette à toutes les fluctuations d'un marché régulier: on pesait les blocs, on les débitait en morceaux et on payait avec ce métal comme avec un simple article de troc. Tout comme en certaines parties de la Mongolie on troquait les objets contre d'autres articles pris comme unité; il y avait ainsi des régions où l'on payait en briques de thé, en pièces de toile, ou même en bottes mongoles⁸.

Donc en ces temps-là on recherchait la valeur de l'argent-métal, non monnayé, qui servait elle-même alors à marquer la valeur des autres marchan-

⁸ Voir: «La vie économique au Pays de San-tao-ho», loc. cit.

disés, tout comme avec les morceaux de métal on pouvait s'acheter un nombre variable de piécette de cuivre, ou s a p è q u e s.

Nous avons vu arriver en Mongolie l'argent monnayé, les dollars déjà en usage depuis longtemps dans la Chine proprement-dite et surtout sur les côtes chinoises. Depuis lors les dollars se sont de plus en plus répandus pour remplacer peu à peu le métal brut, et les petites balances, genre balances romaines, qui étaient autrefois d'un usage journalier, finirent par disparaître. Néanmoins, comme nous l'avons déjà dit, l'introduction de l'argent monnayé ne se fit pas de façon simple et uniforme. L'habitude de considérer l'argent comme marchandise à valeur changeante fit que pendant longtemps encore le dollar lui-même, estimé théoriquement et officiellement à 0.72 de taël (l'once d'argent) resta encore acceptée comme simple poids d'argent et continua à suivre les mêmes fluctuations. Et nous avons ainsi à faire des investigations compliquées sur la valeur des sapèques (*ts'ien* ou *ts'ien-eul*, à la côte *cash*, *candareen*), les petites pièces trouées, enfilées en ligatures de 100, 500 ou 1000 ou même d'un nombre bien plus arbitraire. Mais déjà elles commençaient à subir la concurrence des sous plus gros, plus modernes (*t'oung-tzeul*, *coppers*) d'un dixième de dollar; on va maintenant voir ces derniers devenir également plus abondants et remplacer peu à peu les anciennes piécettes du temps de l'Empire.

Mais encore avec ceci la simplification ne viendra pas. La valeur de la monnaie continuera à varier de la plus déplorable façon. C'est que la confiance n'arrivera pas à gagner le public; le gouvernement et les mandarins n'attacheront nulle garantie à leur monnaie; bien plus ils la ruineront eux-mêmes en laissant frapper des pièces fausses, en poids, en titre d'alliage, etc.

Enfin les billets les plus variés continueront encore à augmenter tout cet imbroglio. C'est cette malheureuse histoire de la monnaie que nous devons suivre d'abord, jusqu'à la complète désorganisation du marché, pour en arriver à la conclusion que les estimations des prix deviennent de plus en plus difficiles. Et cependant on devra continuer à estimer et à payer en taëls, en dollars, en coppers et en cash, et avec les innombrables billets représentant la valeur de ces diverses espèces.

Nous allons suivre séparément le sort de ces différentes valeurs durant ces dernières années et dans les différentes régions où nous les avons étudiées auparavant. Nous aurons aussi encore l'occasion d'y ajouter quelques remarques utiles et instructives.

A. Les Taëls.

Nous avons, dans notre précédent travail, donné de nombreux détails sur la manière d'employer les taëls, dans les différentes régions de la Mongolie du Sud. Mais il ne sera peut-être pas sans intérêt de revenir encore une fois sur cette question envisagée d'une façon plus générale, à travers toute la Chine. C'est encore autant et plus à la côte qu'à l'intérieur de la Chine qu'on entend parler de ce mode de paiement et c'est précisément de là que la valeur du taël tire sa signification. Dans l'année 1925 l'hebdomadaire *Echo de Chine*

(du 3 et du 10 octobre) donnait un exposé assez complet de cette question et nous y puisons quelques renseignements, à titre de comparaison et parce que le taël reste encore toujours en usage pour les emprunts et les grosses transactions commerciales.

Littéralement parlant, le taël c'est une once d'argent. Mais il en existe bien une centaine d'espèces; chaque ville pour ainsi dire a le sien, variable en finesse: si elle a au moins 0'935 on dit *sycee*. Il y eut autrefois des taëls monnayés. Les monnaies frappées en Chine datent de 1193 et il y eut des pièces de 1, 2, 3, 5 et 20 taëls; mais on ne continua pas leur fabrication. Puis on reprit la frappe en 1200 et enfin en 1793 on frappa aussi des subdivisions, des *ts'ien* et des *jenn*. En 1867 la colonie anglaise de Hong-kong frappa des taëls, à l'essai, comme ceux de Chang-hai; ils étaient de 3667 grains et ne réussirent pas. Enfin en 1905 la Chine essaya une monnaie-étalon, comme le taël de K'ie-p'ing: cela ne réussit pas non plus et les pièces disparurent vite de la circulation. A Tien-tsinn, à la fin de la dynastie mandchoue, en ses derniers jours, on se risque encore une fois à frapper des taëls; toujours sans succès. Et sous la République on fit un dernier essai, au Sin-kiang, c'est-à-dire au Turkestan chinois.

Malgré ces insuccès, toutes les grandes transactions continuent à se chiffrer en taëls et en pratique ce sont plutôt les grands blocs de 50 onces environ qu'on emploie. Il paraît que cette forme en cupule (sabots) fut d'abord fabriquée sous l'empereur mongol Koubilai. La fabrication des blocs se fait par des sociétés privées, qui y impriment leur nom, le numéro du fourneau et le nom de la ville.

Le taux (la valeur) du taël est toujours coté pour chaque ville. Il existe pour cela une institution spéciale, le Koung-kou-k'iu. Un de ses employés examine les blocs qui viennent du forgeur, les pèse et y inscrit le poids constaté; il apprécie aussi la finesse, ordinairement d'après son aspect extérieur, parfois aussi à la pierre de touche et l'y inscrit également, à l'encore. On peut toujours s'y fier.

Quoique le gouvernement ait frappé des dollars, ceux-ci ne servent que dans les petites transactions et il continue toujours à compter d'après le taël-étalon, le dollar restant seulement une fraction, 72% du taël. Le taël *kou-p'ing* est de l'argent au titre 989, mais le gouvernement le réduit encore à 95% pour couvrir ses dépenses et il y ajoute 10% de cuivre pour obtenir de la dureté. Mais ce taël *kou-p'ing* ou officiel est moins employé que le taël *tchou-p'ing* ou de Chang-hai. Ce dernier est aussi appelé taël de tribut, parce qu'il est employé aussi pour payer le tribut du riz à Péking. Son poids est de 565'65 grains (36'54 grammes). Et 98 onces de *tchou-p'ing* en argent sont acceptées partout comme 100 taëls de Chang-hai, par simple convention, comme il en existe tant en Chine.

Quel est son degré de fin? A cet égard distinguons: *a*) réellement il devrait être de près de 0'98; *b*) en pratique il est de 0'955; *c*) en théorie devrait être de 0'916.6: c'est le degré de fin du sovereign anglais et de la roupie. Mais l'usage a fait entrer en compte cette convention déjà citée, qui laisse accepter

980 onces *tchou-p'ing* comme si c'était 1000. Or il faut noter que 916.666 : 980 = 0'935; ce qui fait que nous pouvions dire que l'argent *sycee* de Chang-hai approche réellement toujours de 0'980; car n'importe qu'il ait 0'97 ou 0'99 de fin, pourvu qu'il dépasse 0'935 il fait toujours également prime, compte toujours de même. — C'est là une pratique usitée aussi en Angleterre: le *standard* admis y est 0'925 et tout ce qui dépasse ce degré de fin est marqué d'un *B* (betterness) sur les barres.

Dans les manières de compter, le taël est pris dans des acceptions diverses. Citons ces différentes espèces. 1^o Le taël-monnaie, décrit ci-dessus, peu usité. 2^o Le taël-monnaie de compte, c'est-à-dire non l'once en poids, mais des taëls de convention. Tels sont les suivants: *a*) Le Hai-k'oan-taël, ou de la douane, pour les opérations douanières: imports, exports, taxes et droits; mais bien qu'évaluées en Hai-k'oan-taëls, les sommes sont payées en monnaies ordinaires. Le Hai-k'oan pèse 583'5 grains; mais évalué au taux du change il est de 111'40. — *b*) Le K'ou-p'ing-taël. Sous les Mandchoux il servait aux taxes et en certaines banques pour la souscription au capital. Il pèse 575'8 grains et est pris encore au titre de 1000, avec quelques variantes, selon qu'on vend ou qu'on achète. Le taux habituel est de 109'6 Chang-hai-taëls pour 100 K'ou-p'ing-taëls. Mais il n'est plus usité. 3^o Le taël de transfert: monnaie également conventionnelle, n'existant que sur papier, sans poids ni titre fixe et à valeur changeante selon le cours. Ils n'existent que sur les registres des banques, surtout à New-tch'oang et dans le Nord en général, par suite de la cherté de l'argent blanc, et à chaque trimestre il est coté à nouveau, selon le change. 4^o En général le taël *sycee* est considéré comme un des plus importants; mais rappelons qu'il y en a de toute sorte, toujours et partout également appréciés, mais en chaque ville évalués et marqués à nouveau.

Ajoutons ici que tous les journaux publiés en Chine donnent régulièrement tous les renseignements nécessaires sur les estimations variables des taëls comme des dollars, en vue de leur usage en Chine et aussi en fonction des monnaies européennes: prix de vente et prix d'achat, valeurs de transfert ou pour traites à vue ou à terme, et tout cela pour chacune des principales banques: Hongkong & Changhai Bank et banques étrangères. Un tableau spécial donne aussi les valeurs admises pour la douane et qui sont régulièrement fixées au commencement de chaque mois: le dollar exprimé en Hai-k'oan-taëls, le dollar-or exprimé de même et enfin le Hai-k'oan-taël exprimé en chacune des monnaies étrangères.

On sait que le cours du taël chinois, donc une valeur d'argent, n'a pas cessé d'augmenter avec les années, surtout vis-à-vis de nos changes dépréciés. Pour en donner une idée nous voulons encore insérer ici le cours du change (taux à la douane, Hai-k'oan-taël) estimé en francs français, pour les quelques années que nous devons aussi nous occuper des taëls en Mongolie.

Cours du change du Hai-k'oan-taël (exprimé en francs français).

Année	Janvier	Février	Mars	Avril	Mai	Juin
1916	—	—	—	—	—	—
1917	5.33	5.59	5.43	5.36	5.40	5.40
1918	6.67	6.47	6.41	6.61	6.73	6.72
1919	6.64	—	6.79	7.19	7.19	8.73
1920	17.75	22.54	23.20	24.10	22.65	15.80
1921	13.96	9.89	9.61	9.83	9.45	8.33
1922	11.09	11.12	9.14	8.50	8.83	9.59
1923	10.92	11.81	12.76	12.98	12.40	12.57
1924	15.27	16.77	17.77	18.17	12.79	13.57

Année	Juillet	Août	Sept.	Octobre	Nov.	Déc.
1916	—	—	—	—	—	5.43
1917	5.78	5.94	—	6.41	6.30	—
1918	6.93	7.29	7.64	7.12 $\frac{1}{2}$	6.74	6.63
1919	8.81	9.22	10.43	11.86	11.73	14.33
1920	13.62	15.13	16.74	17.41	15.74	14.18
1921	9.06	9.84	9.50	11.62	11.67	11.03
1922	9.98	10.62	10.70	11.12	11.34	11.79
1923	12.71	13.18	13.74	13.35	12.96	14.04
1924	15.21	15.69	15.13	15.69	16.38	16.10

On le voit, les années 1920 et 1924 étaient les périodes des grands emballlements. Au delà de 1924 nous cessons de suivre le cours du taël, parce que, comme on le verra plus loin, les taëls avaient déjà pratiquement disparu de la circulation en Mongolie; comme du reste tout ce qui était argent véritable. Ajoutons seulement que depuis 1924 il n'a encore jamais cessé de croître en valeur. Vers la fin de l'année 1928 il était arrivé aux chiffres suivants, que nous donnons à titre d'exemple et afin d'y ajouter que depuis le mois d'août 1928 la valeur du Hai-k'oan se cotait également en Belgas; nous l'inscrivons à côté de la valeur française. Et à côté de la valeur en douane nous donnons aussi la valeur des taëls dans l'usage courant: on verra qu'elle est ordinairement un peu plus faible. (Voir table pag. 801.)

Après ces renseignements généraux sur la valeur et l'emploi des taëls dans les villes de la côte, nous allons examiner leur sort à l'intérieur de la Chine. Et nous verrons qu'il y est tout autre.

Nous allons d'abord exposer comment les taëls sont encore employés en Mongolie et nous devons finir notre examen en constatant qu'ils ont pratiquement disparu.

Pour les derniers temps de l'Empire nous avons déjà constaté que leur usage s'était restreint, depuis l'apparition, tout récente alors, des dollars. Est-ce à dire que le taël, l'argent en blocs, allait ainsi disparaître sans résistance? Ce serait mal connaître l'inertie, le conservatisme chinois.

Durant les premières années de la République on rencontra encore partout en Mongolie les différents petits morceaux, coupures des grands blocs et

Cours des changes fin 1928.

Dates	Valeur du Hai-k'oan-taël		Valeur en Belgas (à la Banque belge pour l'Etranger)	
	en francs français	en Belgas	1 taël (<i>sycee</i>)	1 dollar
Mois d'août	18.46	5.20	—	—
24—8	—	—	4.66	3.33
31—8	—	—	4.63	3.31
Mois de septembre	18.33	5.18	—	—
1—9	—	—	4.60	3.29
7—9	—	—	4.60	3.29
14—9	—	—	4.58	3.28
21—9	—	—	4.52	3.24
27—9	—	—	4.52	3.25
Mois d'octobre	18.02	5.09	—	—
5—10	—	—	4.58	3.30
12—10	—	—	4.60	3.30
26—10	—	—	4.60	3.32
Mois de novembre	18.15	5.09	—	—
2—11	—	—	4.56	3.29
9—11	—	—	4.58	3.29
16—11	—	—	4.59	3.30
23—11	—	—	4.58	3.29
30—11	—	—	4.58	3.29
Mois de décembre	18.18	5.10	—	—
14—12	—	—	4.54	3.25
21—12	—	—	4.55	3.26
28—12	—	—	4.55	3.26

appelés *sa-ing-ze* (menu argent). On sait comment ils se préparaient, mais il est bon de rappeler ce détail. On apporte la précieuse masse (*yuan-pao*, c'est le nom du grand bloc de 50 onces environ) chez le forgeron, qui le chauffe suffisamment pour pouvoir l'aplatir au marteau en une grande plaque d'un centimètre environ d'épaisseur; il y découpe alors des barres larges de 2 à 3 *cm* et marquées en outre d'entailles à chaque centimètre de sa longueur: il suffit alors d'un léger effort pour en briser le nombre voulu de morceaux.

Mais il existait aussi de petits blocs bien façonnés en barque ou cupule, à la façon des grands: ils furent toujours considérés comme de l'argent du meilleur aloi, et appelés *jeng-lo-ting-ze*. Actuellement on emploie les plus jolis, les plus petits d'entre eux comme breloques de bracelet, comme pendentifs de chaîne de montre, comme fétiche même, la mascotte de nos jours civilisés. D'autres fois on les transforme en articles de bijouterie. Tout cela présage les temps nouveaux.

Détail typique: les taëls en blocs non monnayés sont fellement hors d'usage qu'on a cité le cas de certains richards qui en avaient enfoui pour les garder et qui maintenant ne pouvaient plus s'en défaire. Les *ing-ts'iang* (bijoux) en profitaient pour ne leur donner qu'un dollar ou moins encore par once d'argent.

Mais aux mandarins et aux yamen (les mandarinats) il faut encore tou-

jours payer en taëls pour impôts, amendes, concussions, etc. Cela leur facilite les anciennes chicanes des balances truquées et des ergotages.

Pour la province lointaine du Kan-sou, et pour la première décade de la République également, ajoutons encore quelques renseignements reçus fin de 1922. Le taël y domine encore pleinement et y jouit encore seul du respect et du crédit.

Les blocs usités communément sont de grandeur variable, dans le genre de ceux qu'on rencontre partout ailleurs: blocs de 50 onces, de 20 aussi (nommés *li-eul*, ce sont les moins bons) et petits blocs de 3, 4 ou 5 taëls, fort recherchés et fort usités. Enfin les menus morceaux, en découpures, sont partout fort répandus. Mais il existe aussi une espèce de blocs de 20 onces, appelés *ting-ze-ing-ze*, et qui est de meilleur aloi: en bas de la capule, dans les bulles laissées par le refroidissement de la matière en fusion, on perçoit un reflet jaune, indiquant la présence d'un peu d'or, dit-on: ce sont les *kin-kou-ze* (les fonds dorés).

La balance officielle est le *k'ou-p'ing*, à plateaux; mais les boutiquiers préfèrent employer leurs balances propres, on devine pourquoi. Le peuple se sert encore souvent des petites balances à fléau, pour les petites pesées.

La valeur du taël, au Kan-sou comme ailleurs, est généralement exprimée en fonction de la valeur du cuivre et, comme ce dernier, compté en sapèques, se déprécie de plus en plus, la valeur de l'argent en augmente par ricochet. Ainsi pendant qu'autrefois elle équivalait ici à 1200—1300 sapèques, elle a augmenté maintenant en proportions plus grandes que partout ailleurs: un taël vaut en 1922 deux, trois ou même quatre ligatures (de 1000), parce que les gros sous locaux et falsifiés, soi-disant de 10 ou 20 sapèques ont tout à fait déprécié le billon, comme nous le dirons plus loin.

Dans cette province aussi les impôts doivent se payer encore en taëls ou bien en nature, en grains. Du reste il n'y a pas encore assez de dollars dans le pays; et puis... cela serait trop simple.

Mais retournons maintenant au Nord, pour étudier là aussi les changements survenus déjà à la fin de la seconde décade de notre siècle (fin de la première décade de la République).

Nous pouvons dire que dans les pays au nord de Péking, même en Mongolie, les taëls ont pratiquement disparu de la circulation; du moins comme blocs, comme argent, si encore on les emploie quelques fois dans le langage et dans la manière de compter. Ainsi ils restent encore à la base du système monétaire chinois; c'est pourquoi les cotes de la banque les signalent jusque dans les villes de la Mongolie. C'est même là aussi une innovation, que cette publication par les journaux ou les banques, le *hang-ts'ing-tan-ze* que dans la ville de Kalgan, par exemple, on communique à tous les intéressés. On peut même s'y abonner et dans les villages on en apporte le numéro à chaque fois qu'on revient de la ville. Les marchands l'ajoutent au compte des achats. Et ainsi on entend partout la question: *chew-mo hang-ts'ing?* (quel taux?).

Un exemple. Le billet du marchand donne les deux chiffres suivants: 678 et 3'120. — Cela veut dire: le dollar est à 6 *ts'ien*, 7 *jenn*, 8 *li* (d'argent), et le

taël est à 3'120 sapèques. Pour savoir le prix du dollar en sapèques il suffit de convertir sa valeur d'argent en sapèques. Nous le répétons: le taël est de l'argent théorique: pendant un séjour de cinq ans au centre des transactions l'économe de Si-wan-ze ne vit plus jamais un bloc d'argent (1918—1922).

Au 4 août 1923 un autre résident au même pays écrivait: le dollar de la ville de Kalgan est maintenant à 2'850. Dans la moyenne du change de l'année il a été à 2'200 sapèques et exprimé en taëls il était à 0'677. Conséquence: les hauts prix de toutes choses, dans le pays, quand on compte en ligatures et en sapèques. — C'est là une observation importante dont il faudra toujours tenir compte en voyant la hausse des prix. Cela est aussi à comparer à la hausse du change, à la côte, aux années 1923 et 1924.

Ajoutons encore qu'au commencement de l'année 1923 on avait décrété un prix officiel pour le taël, le mettant à 3'300 sapèques, par ordre du *tou-t'oung* (gouverneur). Mais de cela personne n'avait cure.

De plus en plus tout se payera en dollars. Mais on doit se rappeler que ceux-ci continuent longtemps à être traités comme de simples morceaux d'argent. Et l'argent, exprimé finalement en sapèques (qui bientôt vont disparaître aussi) ne cesse de monter depuis de longues années: cela tient aux manigances de tant de mandarins dans l'emploi et la fabrication des pièces et des billets de sapèques.

Avec toutes ces variations les marchands font parfois de gros bénéfices, mais peuvent aussi être ruinés du jour au lendemain. Leur corporation cherche à enrayer cette marche de l'argent, mais vainement.

Enfin c'est la loi de partout: le mauvais argent fait disparaître le bon et les billets font disparaître l'argent liquide.

B. Les Dollars.

Le principal changement à noter dans la vie financière de la Mongolie du Sud, c'est l'usage de plus en plus général des pièces monnayées en argent, des dollars.

Dans tout le secteur que nous avons étudié, depuis Lamamiao et Kalgan jusqu'à Koei-hoa-tch'eng, les dollars sont devenus d'usage courant depuis 1920. Quand on pense que dix ans auparavant ils étaient à peine tolérés à Kalgan, où le chemin de fer en apportait tous les jours de nouvelles unités, la révolution est grande. Ils firent alors leur première apparition dans les plaines situées immédiatement au nord et plus à l'ouest ils restèrent encore inconnus.

Vers 1915 encore, on n'en voulait presque pas, nulle part. Citons encore, à ce propos, la situation qui persistait même dans le pays situé immédiatement au sud de la Muraille et au sud de Kalgan: le Siao-k'ou-wei (Petite Mongolie) entre les deux tronçons de la Muraille, avec Siuan-hoa-fou comme capitale. La monnaie était surtout celle de cette ville, les sous de cuivre y étaient calculés en ligatures de 33 pièces (ou 330 sapèques). Les dollars y étaient encore rares et on y employait encore tous les billets de banque émis par les maisons de commerce. Bref, c'était encore l'ancien système en plein ⁹.

⁹ Echo de Chine, édit. hebdomad. numéro du 2 Déc. 1924.

Mais à mesure que le rail poursuit son extension vers la Ville Bleue (Koei-hoa-tch'eng) il y propage aussi l'argent des civilisés. Et même si encore on s'exprime souvent en taëls, il devient de plus en plus commun de payer en dollars. Ainsi dans la plaine de Ts'i-sou-mou, entre Kalgan et Koei-hoa-tch'eng, ce fut en 1914—1915 qu'on les vit apparaître, lorsque commencèrent les travaux préparatoires pour le chemin de fer qui allait passer par là. Mais là encore presque toujours les Chinois considérèrent le *yang-ts'ien* (la monnaie européenne) comme une simple masse d'argent et ne lui accorderent que cette valeur, sujette à la loi de l'offre et de la demande. Au lieu de lui laisser sa valeur officielle de 72 dixièmes de taël, on ne le comptera en temps ordinaire que comme 6.76 ou 6.77 *ts'ien* (décimales du taël). Et encore, malgré cela, qu'on ne croie pas que les pièces d'argent monnayé soient acceptées partout avec enthousiasme: c'est officiel, en quelque sorte, donc il faut s'en méfier.

Voilà une première période de l'histoire des dollars en Mongolie. C'était que jusque-là le pays restait assez calme pour permettre l'emploi des anciennes coutumes, auxquelles on tenait: les sapèques, les vieilles pièces qu'employaient les ancêtres.

Mais vinrent ensuite d'autres temps et d'autres exigences: les billets à sapèques faisaient déprécier celles-ci et l'argent faisait prime pour tous les achats: seconde période, valeur croissante des dollars. On cite le cas, à Koei-hoa-tch'eng vers la fin de la guerre européenne, où le dollar arrivait à 8 dixièmes de taël et même à 8.5 et jusque 9/10. Et on signalait encore le cas du Heou-ba, pays montagneux au nord de Koei-hoa, où l'argent avait une si bonne valeur qu'un billet marqué 100 dollars, pouvait se libérer pour 90 dollars, ou même 80 seulement, du moment qu'on payait en argent réel. Bref, compté en argent, payé en argent, la valeur du dollar augmente. De même, inscrit en argent, mais compté et payé en cuivre, il faut donner bien plus de billon. C'est ainsi que si on les échange contre des sapèques en cuivre on obtient pour ses billets bien plus que 10 *mao* (subdivision décimale) par dollar. Les journaux et revues de la côte renseignent également ces cours, comme les marchands des villes conviennent chaque semaine de la valeur qu'on leur attribuera, et ces cotations sont envoyées aux intéressés.

Ainsi on peut lire: «11 *mao* valent 20 sous», c'est-à-dire que 11 petites piécettes d'argent, d'un *mao* chacune, valent 20 pièces en cuivre de 10 sapèques chacune (*f'oung-tzeuls*). Le dollar vaut de plus en plus si on veut le payer en cuivre: il faut prime.

Dans nos contrées mongoles, à partir de 1919, les changements devinrent particulièrement marqués. Pour donner une idée de l'augmentation de la valeur, et de la faveur croissante des dollars, voici encore quelques chiffres, pris au district de Kalgan. Si vers 1919 le dollar valait 120 à 130 *coppers* (*f'oung-tzeuls*), au commencement de 1922 il était compté 160 ou 165 de ces mêmes sous. Et à la fin de la même année (octobre) il montait à 210, 215, 220. Ou plus exactement: à 2100 ou 2200 sapèques en papier-monnaie, car la monnaie divisionnaire avait presque disparu devant l'insécurité des temps. C'est cette dépréciation de sapèques exprimées en papier et cette disparition de sapèques en cuivre qui fut bien la cause de la faveur croissante de l'argent.

En 1925, à Ho-t'ou-wa, dans les plaines du nord, à la suite des luttes entre Tchang Tso-ling et Wou Pei-fou, le dollar arrive à 2800 sapèques, même payé en *t'oung-tzeuls*. Échangé contre des billets, il faut donner plus de 2 dollars papier pour un dollar argent; mais nous parlerons des billets plus loin.

On continue aussi à distinguer les différentes espèces de dollars, selon la confiance qu'on peut attribuer aux organes d'émission. Les dollars des Straits Settlements restent complètement inconnus en Mongolie. Les plus prisés sont ceux du Pei-yang (de la province du Tcheu-li), marqués du Dragon chinois, emblème impérial, mais qui continuent encore à garder leur valeur sous la République. Cependant en 1920 ils commençaient à être dépréciés. Les dollars de Hong-kong (*tai-jen-te*, qui portent un homme debout) sont encore très recherchés, très employés: pour les distinguer de ceux de Yuan Cheu-k'ai, qui portent également une figure humaine, mais la tête seulement, on spécifie maintenant ceux de Hong-kong en les appelant *san-jenn* (l'homme debout). En 1927 on vit reparaître beaucoup de pièces à l'effigie de Yuan Cheu-k'ai *ta-f'eou-ts'ien* (dollars à grosse tête): mais le Post-Office les refuse, déclarant qu'ils sont en dessous de leur poids. Nouvelle émission?

Mais prenons encore notre point de départ et puisque nous avons parlé du cours du change à la côte et en comparaison avec les cours du taël, nous allons insérer ici la courbe du change pendant les années que les dollars eurent leur grande vogue en Mongolie. Ce tableau montrera que des changements tout aussi importants se remarquaient dans les appréciations aux régions où les dollars ont toujours leur cours. Nous y donnons l'estimation du dollar 1^o en *mao*, piécette d'argent, décimale du dollar; 2^o en sous, coppers, *t'oung-tzeuls*, gros sous de cuivre, d'un centième de dollar; 3^o en billets de dollars, de la Banque du Commerce ou de la Banque de Chine; 4^o en francs, à la poste française en Chine. — Ces renseignements sont extraits du «Bulletin catholique de Péking». Nous avons ajouté quelques remarques qui peuvent parfois servir d'explication.

Cours du Change du Dollar-argent à Péking.

Année	Mois	En <i>mao</i>	En sous	En billets	En francs français	
1917	novembre	12	125	93 sous	3.91	—
	décembre	12	127	80 sous	3.97	—
1918	27 janvier	12	130	80	4.07	—
	24 février	12	130	76	4.08	—
	25 mars	12	132	79	4.26	—
	26 avril	12	132	86 ¹⁰	4.31	—
	27 mai	12	133	82	4.38	—
	27 juin	12	134	81	4.55	—
	26 juillet	12	134	77	4.63	—
	27 août	12	134	77	4.91	—
	26 septembre	12	134	72	5.20	—

¹⁰ L'annonce que Yuan Cheu-k'ai redevient premier ministre fait monter les billets des banques gouvernementales.

Année	Mois	En mao	En sous	En billets	En francs français	
1919	28 octobre	12	135	75 ¹¹	4.75	—
	27 novembre	12	136	65	4.71	—
	28 décembre		136	66	4.75	—
	25 janvier	12	134	90	4.67	—
	25 février	12	136	101	4.35	—
	27 mars	12	137	90 ¹²	4.59	—
	28 avril	12	137	90	4.89	—
	27 mai	12	138	88	5.58	—
	27 juin	12	139	83	5.52	—
	26 août	12	138	77	7.—	—
	26 septembre	11.9 sous	138	66	8.—	—
	28 octobre	11.9	138	64	8.60	—
	29 novembre	11.9	138	70	11.—	—
	31 décembre	11.9	139	71	10.75	—
1920	30 janvier	12	137	80	13.—	—
	29 février	11.7 sous	138	74	14.—	—
	31 mai	11.5	139	94	14.70	—
	30 avril	11.6	139	92	14.50	—
	29 mai	11.6	139	92	10.50	—
	29 juin	11.6	—	84	8.80	—
	30 juillet	11.6	149	68	8.80	—
	30 août	11.8	141	72	11.50	—
					à l'émission	en payement
	30 septembre	11.10	143	84	10.75	11.50
	31 octobre	11.10	144	92	10.—	10.—
	30 novembre	11.10	145	95	9.50	9.50
	31 décembre	10.9	148	101	8.50	9.—
1921	31 janvier	10.10	148	102	7.—	7.60
	28 février	11.8	148	72 ¹³	6.—	6.50
	31 mars	11.10	151	—	6.20	6.70
	30 avril	11.9	152	—	6.20	6.60
	31 mai	11.—	153	—	5.20	5.60
	30 juin	11.—	155	—	5.80	6.30
	31 juillet	11.7	154	—	6.10	6.60 ¹⁴
	31 août	11.6	154	—	6.—	6.50
	30 septembre	11.5	152	—	7.40	7.90
	31 octobre	11.7	153	—	7.10	7.60

Ces notes suffisent pour démontrer que le marché à Péking diffère notablement de celui de l'intérieur. En Mongolie le dollar évalué en billon monte beaucoup plus fortement et sans rapport avec la valeur à la côte. A Péking les évaluations en billets gouvernementaux ont cessé dès les premiers mois de 1921; on n'en veut plus, parce que le gouvernement ne peut plus trouver des fonds. On utilise alors les billets de banques étrangères ou des banques privées chinoises.

¹¹ Le fr. fr. remonte dès que la guerre mondiale est finie.

¹² Un renflouement des billets gouvernementaux.

¹³ Les billets ont quasi disparu de la circulation à Péking.

¹⁴ «Suspension momentanée des affaires» à la Banque franç. d'Indo-Chine.

En résumé, partout l'argent fait prime; mais pendant qu'à la côte il circule de plus en plus, à l'intérieur du pays, avec les troubles toujours croissants, il va disparaître de la circulation, par prudence.

Mais exposons encore la vie très agitée du dollar dans le Kan-sou méridional: c'est toute une page d'histoire.

Dans toute cette vieille province, jusqu'en 1922 on ne voyait encore que peu de dollars, quoique leur première apparition en ces pays puisse être rapportée aux temps du Loup Blanc (fameux brigand, en 1911). Ils restaient surtout entre les mains des voyageurs étrangers ou dans les plus grandes boutiques; le peuple ne les acceptait qu'à contre-cœur et dans les auberges on les refusait souvent. Ce n'était que dans les temps de troubles, de guerres civiles, d'incursions, de passages de soldats, qu'ils augmentaient souvent, afin de pouvoir acheter quelque chose; depuis la République cela arrivait assez souvent. Dans les intervalles ils circulaient peu et disparaissaient bien vite. Si bien que si on devait en avoir quelques-uns, comme pour entreprendre un voyage, on avait de la peine à en trouver, sinon chez quelques machands. C'est la première période, de défaveur.

On connaissait cependant les différentes espèces: le «Dragon» de l'Empire, les «Deux Drapeaux» de la République, le «Pei-yang» du Nord, la «Grosse Tête» de Yuan Cheu-k'ai et «l'Homme Debout» de Hong-kong. On montrait une certaine préférence pour ceux de Yuan Cheu-k'ai et une défaveur était surtout attachée au Pei-yang qu'on disait un peu plus léger et de moindre qualité et pour lequel on donnerait souvent 100 sapèques en moins. Si on ne doit recevoir qu'une pièce on fera des difficultés pour un Pei-yang, mais sur un tas de 10, 100, etc. on en laissera passer quelques-unes. Le Dragon était assez bien noté. Mais en somme une tendance se manifestait à les accepter tous au même prix, dès qu'ils sont rares.

A partir de 1920 les dollars devinrent plus nombreux, jusqu'à devenir presque l'unique monnaie recherchée. C'est la deuxième période, d'éducation faite. Cependant en pratique on continuera à les faire passer un peu en dessous de leur valeur officielle, à 6·7 ou 6·8 dixièmes de taël; rarement on ira jusqu'à les faire compter comme 7·2 *ts'ien* d'argent. Cela arriva cependant en 1922: parce que le billon était devenu vraiment de nulle valeur, on se jetait sur les dollars.

D'autres fois ils diminuent en valeur parce qu'il en entre trop à la fois. Ainsi quand les émissaires des «compradores» de la côte ou des Européens arrivent dans le pays, pour acheter l'opium, l'ouate, etc. ils payent en dollars et ceux-ci se déprécient. Par contre ils augmentent en valeur lorsque le besoin s'en fait sentir brusquement, comme quand les mandarins doivent envoyer de l'argent à Péking, deux fois par an; alors ils en cherchent dans toutes les boutiques, mais en ce moment le sous-gouverneur prend soin d'en fixer la valeur obligée, très basse naturellement. Et après de pareils moments les marchands n'ayant plus de provision les feront payer doublement cher aux particuliers qui en auraient besoin.

Et c'est ici le moment de signaler encore une grande innovation, au Kan-sou: dorénavant on peut y payer les impôts en dollars. Bienfait con-

sidérable, si l'on songe aux tracasseries sans fin et aux extorsions dont les blocs d'argent étaient les prétextes.

Dans la Mongolie, au commencement de 1923, le gouverneur fixa le prix du dollar, officiellement, à 2'250 sapèques, tout comme il décréta aussi un cours forcé pour le taël; mais personne n'y fit attention et dans les boutiques on continua à obtenir pour un dollar des marchandises jusqu'à la valeur de 2'500 sapèques. Et si l'on veut acheter la pièce d'argent il faut donner jusque 2'700 sapèques (observation à Kao-kia-ing-ze, près de Kalgan, au milieu de mai 1923). Et durant toute l'année 1923 le dollar continuait à monter: ainsi à la mi-septembre il était à Kalgan de 3'060 sapèques. Et naturellement toute la vie, estimée en sapèques dans l'usage courant, en devint plus chère: ce sont des plaintes générales.

Mais dans les années suivantes les troubles vont encore augmenter et l'argent en prendra encore plus de valeur: ce ne sera pour ainsi dire plus que la seule valeur qui soit encore reconnue. Mais alors aussi, conséquence à prévoir: il disparaît; on le cache et... la question n'est plus à examiner. Troisième et dernière période: le dollar est reconnu, mais reste caché. Ceci rappelle le sort des belles pièces d'argent dans les pays européens, durant la grande guerre. C'est du reste une loi générale, connue de tout temps.

Et pour terminer la question de l'argent véritable, taëls et dollars, indiquons encore sa valeur en billon, à l'intérieur du pays, en Mongolie, en nous basant sur l'estimation du dollar à des époques ultérieures. Nous trouvons dans un article du North China Herald (26 juin 1926) une petite étude dont nous extrayons les chiffres suivants.

Valeur des Coppers (Poung-tzeuls) dans quatre centres commerciaux en Chine du Nord.

(Moyennes prises durant trois années environ, d'après les variations fixées tous les dix jours.

Un dollar vaut	Janvier 1924	Janvier 1925	Juin 1926
à Kalgan	384 coppers	255 coppers	non coté
à Jeu-heul	199	250	240 coppers
à Péking	205	282	348
à Tien-tsinn	209	275	348

Conclusion, on le voit: incertitude absolue, affaires difficiles.

C. Le Billon.

Divers facteurs ont leur influence sur la valeur du billon. Leur étude jette un jour remarquable sur les conditions malheureuses de la vie économique dans les provinces intérieures, pendant ces temps troublés et incertains de la République déchirée.

¹⁰ Pendant les premières années de la République les anciennes sapèques trouées existent encore partout et la teneur des ligatures est généralement restée le même: en d'autres termes, chaque région a conservé ses propres ligatures, grandes ou petites, comme nous les avons décrites pour Kalgan, Tou-cheu-

k'ou, Eul-tao-ho, Ts'i-sou-mon (ligatures des villes qui sont dans les environs), T'oumed (ligatures des villes de la plaine et de quelques villes plus lointaines).

Mais la valeur de ces liasses a été notablement modifiée à la suite de la valeur croissante de l'argent. Combien vaut donc une sapèque, dans ces temps nouveaux (1910—1920), exprimée en monnaie européenne? Qu'on songe au cours élevé de l'argent, dont nous avons donné quelques exemples: le taël a été jusqu'à près de 25 francs et il a gardé toujours une tendance à rester très élevé: c'est de l'argent, ce qui fait prime partout. Et cette valeur entraîne la hausse des subdivisions, et des dollars, et même du billon, quand on les estime d'après ces cours.

Par exemple, prenons seulement une moyenne de 15 francs pour un taël; mettons qu'on puisse obtenir un taël pour 1500 sapèques: cela ferait la sapèque égale à notre centime; quand autrefois elle n'en valait que le cinquième.

2^o Mais il y a encore une autre cause à la variation des sapèques, cette fois-ci en tant qu'exprimée en valeurs chinoises. Elles aussi montèrent en prix lorsque la demande de cuivre se fit sentir. Ainsi à la fin de la grande guerre européenne, faute de piécettes suffisantes, on donnait pour un dollar, en ligatures, une valeur tout autre selon que le paiement devait se faire en papier ou en cuivre. Sont 1 lig. 600 quand on payait en sapèques, et au contraire, deux ligatures, ou même trois, quand on payait en papier. Tellement le papier était déprécié.

Donc en général, c'est toujours la même loi: le cuivre, se faisant rare, est recherché et cela eut pour résultat que les *t'oung-tzeuls* (les gros sous) s'introduisirent et se généralisèrent partout en Mongolie: eux qui autrefois étaient à peine tolérés.

3^o L'habitude d'apprécier (ou de déprécier) les ligatures selon les espèces de leurs sapèques, grandes ou petites, persiste aussi.

On raconte à ce sujet le fait typique suivant. A Eul-cheu-kiatze, la petite ville commerçante aux environs du T'oumed, on admettait depuis quelques années un nombre de plus en plus grand de petites sapèques dans les enfilades des ligatures. Les billets et les ligatures de cuivre y perdirent bientôt tellement de leur valeur que les commerçants finirent par s'alarmer. En 1916 ils décidèrent que la ligature ne pourrait plus contenir que dix sapèques de petit format: celles-ci furent comme mises au ban de la circulation; personne n'en voulait plus, tout le monde en offrait à qui mieux-mieux: on pouvait les acheter au boisseau, comme du vieux cuivre. De fait, il y eut des marchands qui eurent l'inspiration de les acheter toutes, pour aller les revendre ailleurs. Ce fut une débâcle. Mais le remède réussit-il? Nullement. Peu à peu les petites sapèques firent leur réapparition et se faufilèrent de nouveau dans les enfilades, en nombre de plus en plus grand.

Pour montrer que toutes ces petites misères financières ne sont pas uniquement répandues en Mongolie, mais que chaque province les éprouve à sa façon, prenons encore une fois notre point de comparaison au Kan-sou: la monnaie de billon y subissait des perturbations encore plus fortes.

Les *t'oung-tzeuls*, ces gros cuivres représentant une valeur de 10 sapèques, y sont venus seulement après les troubles du Pei-lang (Loup Blanc, 1911—1912), avec les soldats envoyés à sa poursuite. Et le succès de cette nouveauté, d'origine européenne, et toujours acceptée avec méfiance, allait encore être mis à de rudes épreuves, par des manœuvres imprudentes, notamment dès qu'on voulait s'en servir pour battre monnaie.

Voici encore une histoire qui jette une lumière bien défavorable sur les pays troublés par les guerres intestines et les concussions des maîtres d'un jour. Cela se passe après dix ans de République. En ce temps-là, dans le Kan-sou du Sud, un certain vice-gouverneur s'est rendu indépendant; on appelle cela *tou-ling*, unique conducteur. Le nom de ce dictateur au petit pied est Koung, et avec son grade on dit Koung-seu-ling. Son chef hiérarchique, le gouverneur de la province, a voulu envoyer des soldats pour le réduire, mais ceux-ci furent gagnés à force d'argent. Le gouvernement central à déjà prié, menacé et condamné, mais Péking est si loin et le petit roitelet pourra encore régner bien longtemps. Et il en profite pour remplir ses poches et même les caisses qu'il peut envoyer à Chang-hai pour assurer ses vieux jours. C'est bien là un précurseur inconnu des grands seigneurs féodaux, *warlords* qui dans la suite se taillèrent partout un bon domaine à exploiter.

Avec les sapèques en cuivre il joue comme un agioteur, comme un autre Philippe le Bel. Il se rend acquéreur de toutes les piécettes; il les demande pour ses impôts, puis les emploie pour faire couler des *t'oung-tzeuls* (ici on dit *t'oung-yuan*) d'un nouveau genre, bien à lui, de la valeur nominale de 10, 20, 50, 100 et même 200 sapèques, mais où il n'entre pas la moitié, pas le quart, souvent pas le dixième de cette valeur en sapèques réelles. De quatre sapèques il coula un *t'oung-yuan* de 100. Et le cuivre n'est même pas purifié: en tombant la pièce se brise. Et pendant ce temps, lui-même est trompé par ses ouvriers qui en fondent à leur usage, en son absence. — Au Seu-tch'oan, qui est tout proche, on connaît aussi de ces *t'oung-yuan* de si haut montant.

Notre autocrate monnayeur fait alors écouler de force les sous de son invention. Avec eux il paie ses soldats, plus de 30.000 hommes, qui les passent aux habitants: c'est comme le cours forcé des marks en Belgique, pendant la guerre. Les conséquences sont une véritable calamité pour la population, une désorganisation de tout le système monétaire et un mécontentement général. Enfin, quand le chef de cette mauvaise entreprise viendra à disparaître, ce sera la ruine... pour les autres. Devant ce cours forcé on réagit comme on peut: pour un taël en argent il faut payer jusque cinq ligatures de ces faux *t'oung-tzeuls*; les petites sapèques d'autrefois sont recherchées et font prime; et de même la valeur est accordée aux vrais *t'oung-yuan*, à ceux de la République, surtout à ceux de dix sapèques. Et encore la mentalité chinoise s'y maintient: ceux de 20 sapèques sont moins voulus depuis que le bruit court qu'on les refuse à Chang-hai, sous le prétexte qu'ils n'ont plus leur poids de cuivre en comparaison de ceux de dix; et le Dragon impérial est préféré aux Deux-Drapeaux de la République. Et puis parmi les bons sous authentiques on trouve des grandeurs différentes: alors il faut donner seulement 7 ou 8 d'un format légèrement supérieur au lieu de 10 d'un format moindre.

Echo de ces faits parvenu jusqu'en Europe: le North-China Herald du 6 janvier 1923 raconte comment le gouverneur militaire de Lan-tcheou, au Kan-sou septentrional, pratique le même «squeeze». On y rapporte que les vieux billets y ont perdu les deux-tiers de leur valeur. Et pour le Kan-sou du Sud on ajoute que le général Koung se livre à la même spéculation, mais on ajoute un bon point pour ce dernier, «he is energetic in making roads». Nous en reparlerons, à l'occasion des transports.

Ainsi donc, en ces temps troublés de la République et des généraux tout-puissants, pareils faits ne furent pas rares en Chine et ne servirent pas peu à désorganiser la vie économique. Nous citerons encore ici un autre cas, survenu dans la Mongolie au nord de Péking: il eut même la suite facheuse d'y causer la mort d'un Européen. Nous lisons dans le North China Herald (dernier numéro de 1922) les principaux détails.

Sous l'oppression militaire du *tou-t'oung* du district des Tchakkars, le général Tchang Hi-yuan, la monnaie de cuivre fut si dépréciée que le dollar valait jusque 250 *t'oung-tzeuls*. C'était à cause des billets locaux, tant de ligatures que de dollars, émis sous son contrôle par la Banque Hing-yeh-ying-hang, sans couverture aucune, et imposés de force par les soldats. En même temps il était défendu de laisser sortir de l'argent hors de la ville de Kalgan. Mais la défense ne fut pas notifiée aux étrangers et il se fit qu'un Américain, Coltman, voulut passer par la ville vers l'intérieur de la Mongolie. Il voyageait en automobile et confiant en son passe-port en règle, pour faire le commerce. Cependant, au sortir de la ville, à la porte du Nord, il fut arrêté par les soldats et au cours des explications il fut blessé de plusieurs coups de feu, de sorte qu'il mourut peu de jours après. Naturellement cette fois-ci l'affaire eut des suites plus graves. Mais peut-elle empêcher les autres autocrates de reprendre de si belles occasions de s'enrichir?

Tout cela c'est la ruine du commerce et même de la population. Ces monnaies locales n'ont qu'un cours local. Si vous allez acheter ailleurs il faut convertir votre cuivre en argent (première perte), puis dans le nouveau centre, acheter de nouveaux «cuivres» (deuxième perte). Aussi les conséquences de toutes ces pratiques sont-elles entrées dans la vie chinoise. Déjà vers 1920 personne ne voulait plus les petites sapèques, si bien même qu'autour de Kalgan et jusqu'à Si-wan-ze, elles disparaissaient réellement, complètement. Que si l'économe de cette chrétienté en recevait par hasard, il se hâtait de les faire passer au nord, au pays de Ho-t'ou-wa, où on peut encore trouver à les placer et d'où finalement on les écoule encore plus loin, entre les mains des «stupides Mongols», comme disent les Chinois. Un autre missionnaire renchérit encore et raconte que déjà à travers toute la Chine les sapèques trouées sont en voie de disparaître.

Les *t'oung-tzeuls* ont un peu plus de valeur, puisqu'on y a moins touché jusqu'à ce jour. Il en existe de 10, de 20 et même de 50 sapèques: ces derniers ne commencent qu'à apparaître (1920) et on s'en méfie; ils cachent peut-être un truc? sont-ils assez honnêtement fabriqués? On raconte même qu'il existe des pièces de plus haut montant, 100, 200 et 500 sapèques; mais on ne les vit pas encore en Mongolie.

En somme tout ce qui est cuivre est regardé avec défiance. Les gros sous ont beau être d'origine gouvernementale, ou plutôt du *tou-t'oung*, gouverneur civil; ce n'est pas un titre de confiance, au contraire. A un certain moment, pendant la guerre européenne, on vit même le cuivre menacé de disparition complète: les Japonais l'achetèrent à vil prix et s'en firent de l'argent chez eux... ou plutôt: des munitions.

Mais voici, au début de la troisième décennie de ce siècle, le moment venu d'essayer de fixer encore une fois la valeur de la sapèque, réelle ou comptée en *t'oung-tzeuls*, dans son rapport avec la monnaie européenne: après avoir été un moment au pair avec notre centime, elle se remît à descendre la pente.

Vers 1922 on peut dire, en chiffres ronds, que la ligature de 1000 revient à 3 francs, c'est-à-dire qu'elle a presque doublé de valeur. C'est que le dollar a plus que doublé au change et c'est avec les dollars qu'on achète le billon. Un dollar vaut environ 2'300 sapèques, comme un taël vaut plus de 3000 sapèques. Si le dollar vaut par exemple 7'50 frs, prix assez fréquent à cette époque, une sapèque vaudra environ 0'3 de centime (exactement 0'36). Mettons 3 sapèques par centime.

Cependant les troubles vont augmenter encore. En avril 1923 on dit déjà: le dollar va de 2'300 à 2'500 sapèques. Au Kan-sou, dès le début de la même année, le taël en était arrivé à 12.000 sapèques, comme on peut le lire dans une correspondance du North China Herald (numéro du 10 mars). Et on fait les remarques suivantes: les artisans qui autrefois recevaient 400 *cash* par jour, en obtiennent maintenant 1'200; et les salaires d'un ouvrier agricole sont devenus absolument insuffisants: on doit organiser des «souples» paier les pauvres.

Dans le même journal, au numéro du 1 septembre 1923, nous lisons une correspondance de Lan-tcheou-fou, sous le titre de «Lanchow Mint hard at Work». C'est un exposé de la situation dans le nord de cette province. On y raconte comment le gouvernement de l'endroit essaie de remédier (?) à la dépréciation des sapèques en introduisant des machines modernes. Ne sera-ce pas plutôt pour gêner encore davantage le marché? Pour le moment le taël oscille autour de 18.000, au lieu de 1800 il y a trois ans: mauvaises sapèques modernes, s'entend; car la vieille pièce normale garde sa valeur, mais disparaît. Conséquence: le pauvre voit son pécule diminuer en valeur, tandis que la fortune du riche, conservée en argent, y gagne. Ne se croirait-on pas en certains pays d'Europe, avec la dépréciation et la banqueroute de leur monnaie?

De même en Mongolie: à mesure que marchent le temps et les abus la sapèque baisse toujours.

Parlons d'abord de Kalgan et environs. A la fin de 1923 (exactement: 20 novembre) elle y est également en train de tomber comme un mark. Ainsi le taël est à 5'140: le dollar à 3'580. Et la vie, exprimée en sapèques, renchérit de plus en plus. On le verra du reste dans tous les chapitres suivants, par exemple aux prix des grains. En septembre 1924 un dollar se paie 3'800 sapèques en papier, ou 2'280 en cuivre (à Ta-ke-ta, au nord de Kalgan).

Et voici maintenant quelques exemples des fluctuations du dollar, en ces dernières années, dans des régions plus occidentales.

Dans la plaine de Ts'i-sou-mou sa valeur croit d'année en année, par suite de l'insécurité et de la dépréciation des billets en ligatures et aussi par suite de la hausse à Kalgan. Nous pouvons y admettre un cours moyen annuel comme suit:

En 1922 le dollar y est à 1·750 (ligatures de sapèques pleines)

» 1923 » » » » 1·800

» 1924 » » » » 2·200

» 1925 » » » » 2·700

» 1926 » » » » 3·500 à 3·600

Au district du Lac Tai-hai le dollar qui dans les années précédentes était coté très haut, allant jusqu'à sept mauvaises ligatures, se mit brusquement à descendre, tombant à 5 et même à 2 ligatures; mais avec la hausse constante qui se remarquait à l'est, en 1925 et 1926, il reprit aussi sa marche ascendante, mais avec beaucoup de variations, dues à des circonstances locales.

En définitive, par toute la Mongolie, c'est à se demander comment on peut encore parler d'un marché financier et nous devons clore nos investigations sur la monnaie de cuivre par un seul mot: anarchie complète. Il est certain que les temps meilleurs reprendront et on croit même les entrevoir déjà; mais ce sera à d'autres observateurs d'en étudier les nouvelles conditions. Pour le moment, c'est le règne du papier, comme nous allons le voir.

D. Les Billets.

Avant d'étudier les conditions monétaires de ces émissions, qui dans ces dernières années surtout étaient caractérisées par une véritable inflation multiforme, il nous semble bon de donner quelques renseignements sur les principales banques gouvernementales dont les billets étaient les plus connus, mais pas les seuls en usage. Ce sera également une courte étude historique sur un chapitre assez complexe et peu connu ¹⁵.

Après les troubles des Boxers, c'étaient les finances qui réclamaient la première réforme. Un moment les experts envisagèrent l'introduction de l'étalon-or, mais durent abandonner le projet.

Les autorités établirent alors une Banque gouvernementale, H o u - p o u, approuvée par le trône le 16 mars 1904 et au capital de 4,000.000 de taëls; mais encore on ne toucha pas à la réforme du système monétaire.

En date du 28 février 1908 le capital fut porté à 10,000.000, toujours par intervention du gouvernement et du public et le nom de Banque Ta-ts'ing fut adopté. Les statuts qui l'unissaient au Hou-pou restaient ambigus: on disait que les billets émis déjà compteraient comme de l'argent, qu'ils seraient rachetables à chaque agence et qu'on ne pouvait pas les déprécier. Mais il n'y avait pas de réserves, ni de maximum d'émission: c'était encore le temps de l'inexpérience. Maintenant la nouvelle banque allait s'organiser mieux. Elle émit des billets en monopole; quelques chefs étaient déjà vraiment capables. Par exemple à Chang-hai son agence put résister au *boom* du caoutchouc, en

¹⁵ Nous puisons ces renseignements dans un article du North China Herald, numéro du 3 novembre 1928.

1910. Mais la Révolution de 1911 lui fut fatale: on confisqua ses fonds; on émit des billets nombreux, surtout dans le nord et quelques agences se déclarèrent indépendantes (Ourga, etc.). Le reste ne fonctionna plus. Excepté le comptoir de Chang-hai, qui résista au choc.

Et ce fut de là que vint le salut. Car ce fut là que surgit alors, en mai 1912, la Banque de Chine (statuts d'avril 1913). Le gouvernement promit 8,000.000 taëls de ses contributions, mais ne put exécuter sa promesse. Le capital autorisé était de 80,000.000, dont furent payés 20,000.000, et l'émission des billets devait rester limitée. Mais les demandes insatiables du gouvernement de Péking et les aventures de Yuan Cheu-k'ai amenèrent bientôt une suspension des paiements (mai 1916), déclarée simultanément pour la banque de Chine et sa rivale, la banque des Communications. Chang-hai put y échapper et continua ses paiements.

En 1928 le bureau de Chang-hai avait pour 66,000.000 dollars de billets, couverts par 10,000.000 dollars.

La Banque des Communications fut érigée en décembre 1907, contre les précédentes et pour favoriser spécialement les chemins de fer. Le capital autorisé était de 10,000.000 taëls, où le gouvernement intervint pour les $\frac{2}{5}$ et le public pour $\frac{3}{5}$. Elle souffrit également beaucoup à la Révolution de 1911 et obtint de nouveaux statuts en 1914; mais continua à souffrir des intrigues entre les groupes politiques (parti de Leang Cheu-yi et clique du Kiao-tung). Aujourd'hui son capital autorisé est de 20,000.000 dollars, dont 7,700.000 sont payés.

Voyons maintenant la situation monétaire en Mongolie, en ce qui concerne l'histoire des billets, reprise depuis notre étude antérieure.

Il y a toujours les vieux *t'ie-ze*, estimés en sapèques, billets des différentes maisons de commerce et avec leurs anciennes complications, leurs anciennes valeurs, fictives ou réelles. Il ne faut noter qu'un léger changements à T'ouo-tch'eng (au Fleuve Jaune) où c'est maintenant 90 sapèques au lieu de 80, par billet.

Il s'est aussi ajouté, à toute la collection des billets de ligatures et de multiples de ligatures, une nouvelle série, une nouvelle invention: billets de petite valeur, coupures de 500 sapèques, de 200, même de 100 et de 50. Cela s'est vu surtout depuis les années 1917 et 1918, tant à Kalgan qu'ailleurs. C'est encore une suite de la rareté du cuivre et qui rappelle nos petits billets communaux de 10 ou 25 centimes, en circulation pendant la guerre.

Autre nouveauté, plus radicale celle-ci: il s'est présenté aussi, durant ces dix dernières années, un grand nombre de billets de dollars, émis et garantis plus ou moins par des banques plus sérieuses. D'abord ceux de la Banque de Chine et de la Banque des Communications; billets de la valeur de 1, de 5, de 10 dollars et même de fractions de dollars, par exemple de 5 *mao* (un demi-dollar). On distingue encore parmi ces billets ceux des principales villes ou agences, selon la marque: Kalgan, Koei-hoa, Péking, Chang-hai, etc. qui se trouve en une petite case du billet, indiquant le bureau spécial.

Et encore on s'en méfie. Voici un cas qui s'état présenté à Koei-hoa-tch'eng, durant les dernières années de la guerre européenne. Des soldats y

arrivent et payent tout en billets d'un demi-dollar, mais avec cette stipulation: il faut les accepter comme un dollar. Naturellement personne n'aimait de les accepter et du coup leur valeur descendit à zéro. Ceux qui en avaient partirent pour la côte afin d'en obtenir au moins la valeur réelle. Des accapareurs en achetèrent des masses à bas prix, pour aller s'enrichir ailleurs.

En d'autres circonstances les billets valurent plus que le pair: c'est le même cas que pour les dollars en argent.

Il y a eu souvent aussi des billets lancés par quelques gouverneurs de villes, à l'aval (à l'abri) des banques ou firmes locales: ils ne valent pas plus que les billets de ligatures. Ou bien les grands chefs militaires érigèrent une banque à eux: la Banque du Nord-Ouest, sous la coupe de Feng Jou-hiang, était la plus connue. Souvent il arrive ainsi qu'un général, devenu maître d'une province, se hâte d'émettre des billets pour son compte et parfois, même avant qu'ils ne soient en circulation, il tombe et ses billets avec lui.

A la fin de 1922 on signale qu'au Nord de Kalgan les billets en ligatures sont innombrables, et bien que ce soit d'une banque provinciale, il n'y a pas trop à s'y fier. Elle a déjà été fermée il y a trois ou quatre mois et beaucoup ont vendu ou écoulé leurs billets contre un quart ou un tiers de la valeur.

Au Kan-sou on se rapproche encore beaucoup plus de l'ancien temps. Les billets y sont généralement d'une ligature, soit 1000 sapèques; il en existe cependant de 2 ou de 5 ligatures, pour certaines boutiques, mais rarement de fractions de ligatures: dans les grands centres seulement on peut rencontrer des billets d'une demi-ligature (500 sapèques; en réalité 496).

Disons un mot sur la manière dont se font ces émissions. Le commerçant va au *yamen* (résidence gouvernementale) et demande la permission d'émettre 100, 200 billets; il est souvent bon d'acheter préalablement la complaisance mandarinale. On examine alors le chiffre des affaires, la solidité de la maison et la permission est accordée en conséquence.

Les billets des villes voisines ont cours également; les Chinois connaissent très bien les bonnes firmes.

Nous venons de voir qu'on emploie surtout les ligatures pleines, de 1000 sapèques; ou du moins les demies; mais encore toujours avec soustraction de 4 sapèques... pour la ficelle. Dans le Kan-sou du Nord il y a moins de fixité et le nombre des sapèques données par billet y varie selon la valeur marchande du cuivre: ainsi on donne parfois 80, 90, 92 sapèques au lieu de 100. Cela diffère selon les temps et les lieux.

Presque partout ce sont toujours de grandes sapèques et l'on admet que 5 ou 10 petites peuvent se faufiler dans une bonne ligature. Ces petites pièces étaient donc rares jusqu'ici, ou bien ce sont celles dont on cherche à se débarrasser au plus vite, en fraude, ou à un étranger: parfois même elles sont vendues en masse: pour 1000 petites pièces on ne donne que 200 ou 300 grandes. Mais nous avons déjà dit que dans les derniers temps tout le marché s'était gâté; toutes les sapèques étaient altérées.

Les billets en dollars ont aussi fait leur apparition au Kan-sou. Mais encore une fois on s'en méfie. L'autocrate du Sud en fait imprimer pour son

compte et les impose de force. De temps à autre, souvent deux fois par an, il déclare brusquement la nullité de ses propres émissions: billets et gros sous doivent rentrer en tel laps de temps et être remis dans deux ou trois boutiques. Celles-ci ne les acceptent que contre marchandises vendues. Vient ensuite l'émission de nouvelles valeurs: d'où nouveau gain pour le seigneur du pays. Et Koung-seu-ling retient tout l'argent pour son trésor et paie tout son monde en papier. Et ainsi le taël est à 27.000 et le dollar à 20.000 (20 ligatures) et l'ouvrier doit gagner deux ligatures par jour (juin 1923).

Au district de Kalgan également on voit toujours augmenter le chaos des billets. Il en paraît de 100, 200 et 500 sapèques, émis par les mandarins. Mais en même temps la défaveur s'y attache, tant et si bien que maintenant tous les billets tendent à disparaître: on compte encore par ligatures, mais on paie en cuivre, ou mieux encore en argent: l'argent monte vraiment à mesure que les billets sortent des presses. Ou bien il faut pratiquer l'échange des marchandises.

Ajoutons que le commerce est devenu très réduit et très incertain par suite des troubles politiques. Ainsi les billets des boutiques locales sont devenus également sujets à caution et on tâche de le garder le moins longtemps possible.

Vers 1920 il y eut à Kalgan une série de faillites: plusieurs douzaines de firmes «fermèrent boutique», laissant impayés leurs impôts, leurs billets et toutes leurs dettes. C'était à la suite du pillage d'Ourga où la plupart des maisons kalganaïses sont fortement intéressées.

Encore en 1922 on note que les billets des boutiques ont presque disparu et que les billets de la Banque de Tchakkar (du gouverneur) ne sont guère mieux vus, parce qu'ils peuvent du jour au lendemain devenir de nulle valeur. Restent alors les billets du gouvernement central (Banque des Communications), faute de mieux.

Signalons encore une dernière innovation: la Banque du Tcheu-li émet des billets pour valeurs estimées en *t'oung-tzeuls* (mars 1927).

E. Quelques marchés locaux.

Voilà les avatars généraux des billets en Mongolie. Nous allons compléter l'examen des conditions monétaires par la description de quelques cas concrets, locaux, caractéristiques pour les principales régions du pays à étudier. Nous envisagerons ainsi tout l'ensemble de chaque marché, toutes les manières de payer; c'est comme le résumé final des luttes entre argent, cuivre et papier.

1^o Voici d'abord quelques mots au sujet de la situation créée dans une région lointaine, au nord de Kalgan, à la suite des guerres précédentes entre Tchang Tso-ling et Wou Pei-fou, dont les opérations s'étendirent jusqu'en Mongolie du Sud-Est, par un mouvement tournant des troupes mandchouriennes en route sur Kalgan et Péking. Le renseignement nous venait de P'ing-ti-nobo (plaine de Hc-t'ou-wa) en 1925.

Le dollar s'y trouve à 2'800 (payé 280 *t'oung-tzeuls*). De là vers l'est (Mongolie Orientale) le marché est inondé de papier, qui devient tellement déprécié qu'on n'en sort plus. Aussi les billets de la Banque Hing-ya-ing-hang sont encore à peine acceptés pour la moitié de leur valeur et même on a vu

des cas où 2-20 dollars en billets ne valaient plus un dollar en argent comptant. Et voilà qu'alors le général Feng Jou-hiang, en sa qualité de Commandant des Marches du Nord-Ouest, vient de lancer de nouveaux billets, de sa Banque à lui, la Si-peï-ing-hang (Banque du Nord-Ouest) : on doit les accepter au cours forcé d'un dollar, mais personne n'en veut ou du moins n'ose les conserver. Au marché de Kalgan, qui est encore prépondérant dans les pays du nord, les marchands se sont rendus chez le général et lui ont tenu le propos suivant : « Nous voulons vos billets, mais à la condition que vous reconnaissez aussi le même cours pour nos vieux billets du Hing-ya-ing-hang. » La condition fut acceptée, mais dès la première éclipse du général protecteur on était sûr de voir s'effondrer tout l'appareil ainsi mis en marche. « Quel chaos », conclut le correspondant.

On constatera qu'il n'y est plus question des simples sapèques chinoises. A Si-wan-ze, la chrétienté encore plus rapprochée de Kalgan, il y avait déjà quelques années qu'on n'en voulait plus, pas plus que dans la ville.

Si nous passons maintenant aux régions de Mongolie qui s'étendent à l'ouest de Kalgan, encore à la même année de 1925, c'est partout le même désordre.

2° A Nan-hao-ts'ien, qui est encore une chrétienté florissante, les sapèques ont disparu également; tout au plus peut-on en voir encore de rares exemplaires dans les centres moins importants ou en de rares occasions. Ce sont les *t'oung-tzeuls*, le gros sous de cuivre à 10 sapèques, qui sont couramment employés comme monnaie divisionnaire. Et ainsi on n'a plus à compter avec les fameuses petites ligatures des villes voisines, qui s'exprimaient en *ho-ts'ien*, sapèques d'Eul-tao-ho, et qui variaient encore d'un endroit à un autre : 240 sapèques à Eul-tao-ho, 230 à Tchang-heul, etc.

Tout cela a rendu la vie bien plus chère, presque au décuple d'autrefois; on ne subdivise guère les sous et on fait payer maintenant pour un œuf 2 ou 3 *t'oung-tzeuls*, soit l'équivalent de 20 ou 30 sapèques.

On dit qu'entre Nan-hao-ts'ien et Koei-hoa-tch'eng, les sapèques se maintinrent encore quelque peu pendant les dernières années, mais avec des dépréciations toujours croissantes, par suite des tripotages des agents administratifs ou financiers. Et depuis 1925 elles y ont disparu également. Pour tous les paiements un peu sérieux ce sont presque uniquement les billets qui circulent encore et on doit y distinguer encore diverses catégories, et toujours avec un sort très inégal, très capricieux : ainsi les billets des boutiques et des firmes locales ne peuvent plus circuler ou du moins ils doivent être munis du sceau d'une banque officielle et pour cela on n'en émet plus guère; ou bien si quelqu'un veut en offrir on ne les acceptera qu'à moitié prix. Et cependant il peut ensuite arriver des périodes où on les voit brusquement reparaître : c'est au moment des paniques, lorsque les banques du gouvernement ou de la province sont sous le coup d'une débâcle. C'est qu'il faut toujours bien payer avec quelque chose. Ordinairement les billets plus ou moins officiels sont presque partout en cours, mais aussi c'est bien surtout parce qu'ils sont imposés.

Parmi ces billets officiels il y en a dont la valeur est exprimée en sapèques, et ils sont alors toujours comptés en «sapèques pleines» c'est-à-dire au chiffre de 1000. Ils furent émis par le gouverneur de Kalgan et on les appelle donc ordinairement «billets du *tou-t'oung*». A cet effet il a installé des bureaux dans les principaux centres, jusque dans l'ouest, à Eul-tao-ho, Feng-tchenn, etc. Mais les paysans leur préfèrent toujours la monnaie en cuivre; ou bien ils se souviennent encore de leurs anciens billets et continuent à calculer en conséquence, disant: «Cela ferait 960 sapèques à l'ancienne mode» ou «Autant de *ho-ts'ien*».

Les billets exprimés en dollars et provenant des banques gouvernementales présentent un aspect plus sérieux, mais leur valeur continue à monter et à descendre, non seulement selon le cours du change, mais se suivant on plusieurs circonstances locales, selon le crédit du bureau voisin, selon leur abondance et leur réputation variable. Ils sont de 1, 5, 10, etc. dollars; et on peut les convertir aussi en *mao*, mais ceux-ci ne sont pas voulus ou bien il en faut 11 ou 12 pour un dollar.

En 1924 le dollar-papier ne valait plus que 2000 sapèques de Kalgan et le règne du cuivre reprenait: c'était que les banques locales (Kalgan et à sa suite Eul-tao-ho, etc.) étaient près de la faillite, par suite de divers procès; mais les billets continuèrent à circuler. C'est surtout la Banque des Communications qui est connue.

L'argent en blocs a disparu complètement; mais les dollars existent, quoiqu'il y en ait peu en circulation. Mais on peut payer ses impôts en dollars, ce qui est un grand progrès.

3^o Pour l'ouest encore disons quelques mots en particulier sur la situation au district du Lac Tai-hai, parce qu'à cet endroit c'est déjà surtout l'influence de Koei-hoa-tch'eng qui se fait sentir.

Les taëls n'y sont plus employés, pas même comme simple expression des comptes. Il est même difficile de les convertir en une autre monnaie: il fraudrait prendre des marchandises. Les dollars se voient ici plus souvent qu'à l'est. Mais encore il suffit d'une rumeur, d'une alerte, pour les voir disparaître de la circulation. C'est le plus souvent de la petite ville voisine, de Ning-yuan, que viennent les dangers. Citons en quelques exemples: ils indiquent combien les circonstances sont incertaines et la situation troublée.

C'était surtout sous le régime de Feng Jou-hiang qu'on y eut tout à craindre. En mars 1926 il impose Ning-yuan pour une forte contribution. Les chefs (*kin-tchang*) du canton exigent de chaque paysan 1.50 dollars par *ts'ing* de terre: d'où hausse extraordinaire de l'argent. En avril on recommence. En mai encore une fois; en ce mois aussi on fait payer d'avance les impôts de toute l'année: cette fois-ci il faut donner jusque 8.8 dollars par *ts'ing*. De plus dans le même mois l'ordre est de nouveau donné à tout le monde de semer l'opium. Les pauvres gens n'osent pas risquer pareille culture. Le général peut tomber du jour au lendemain et alors? on serait puni pour culture d'opium. N'importe, Feng doit avoir son argent et chacun doit encore payer 7 dollars par *ts'ing* pour l'opium à cultiver, même si on n'en a pas semé.

La graine pour les semailles d'opium était vendue officiellement à la nouvelle capitale du pays, à P'ing-ti-ts'üan-ze, à raison de 4 dollars par livre, et il fallait en prendre pour semer au moins un *mou* par *ts'ing*. Si on ne semait pas il fallait racheter cette négligence en payant... 12 dollars par *mou* obligatoire. C'était surtout une calamité pour les chrétiens du pays, leur religion leur défendant cette culture.

Pendant ce temps les exigences du service militaire firent également disparaître les dollars. Tous les villages durent livrer des chars et des chevaux et pour cela eux-mêmes devaient en acheter pour le grand conquérant. Une première fois cela arriva lors de la retraite de son armée, de Feng-tchenn vers Ning-yuan, d'où elle devait se diriger par Sa-hou-k'eu vers le sud... où elle allait être battue. Une autre fois c'était pour le Grand Quartier Général, quand ces officiers se replièrent sur Koei-hoa-tch'eng: il leur fallait 600 chars attelés, par canton.

Tout cela fait comprendre que les dollars finirent par devenir introuvables; c'était alors le règne du papier. Parmi les billets en cours il ne restait alors presque plus rien des anciens billets des boutiques et même les meilleurs billets des Banques du gouvernement n'étaient pas recherchés pour le temps que régnait Feng Jou-hiang; il n'y avait pour ainsi dire que ceux de la Banque Si-pei (Nord-Ouest) et cela surtout parce que personne ne voulait les garder. Il y avait ainsi des petits billets et d'autres de 100, 200 et plus, en ligatures. Mais cela fit que le dollar, si on payait en de pareilles ligatures de papier, monta de plus en plus: le mouvement partit de Kalgan, où le billet eut cours forcé, et s'étendit peu à peu vers l'ouest.

La valeur des ligatures ne variait donc plus selon la région, mais devait toujours rester de 1000 sapèques pleines, surtout que les sapèques chinoises n'existaient plus, mais que tout se payait en coppers de 10 ou de 20. Ce qu'on exprime en disant que la ligature «tch'eng-la» est rendue vraie, pleine, juste. Ainsi, au Tai-hai, où l'on avait autrefois les singulières combinaisons dites *pa-pa*, les 8—8, c'est-à-dire 880 sapèques par ligature, les marchands ont repris leurs billets et sur les deux «huit» ont imprimé le caractère *man* (plein), ce qui veut dire *man-ts'ien* (plein-compte). Mais encore ainsi la mentalité finassière surgit et la valeur des billets, quoique théoriquement pleine, diminue quand on veut payer en cuivre, parce qu'il y a peu de *cash*, peu de cuivre. Et alors le billet de 100 sapèques peut s'obtenir pour 5 ou 6 *t'oung-tzeuls*, soit moitié de son montant.

Un fait pour montrer la rareté du cuivre: en 1922 un missionnaire voulant payer des ouvriers spécialistes avec des *t'oung-tzeuls* va à Kalgan à pour s'en procurer: après beaucoup de courses il peut à peine en réunir pour 25 ligatures.

Mais si l'usage des ligatures persiste surtout en ce qu'on compte en cette manière, cela n'empêche pas qu'on préfère les paiements en dollars, ou même simplement en billets de dollars, si on peut s'en procurer.

4° Enfin nous terminerons notre étude financière par un examen assez détaillé du marché de Koei-hoa-tch'eng: c'est la plus grande ville du pays mongol, la capitale et le centre financier du Nord-Ouest et jusqu'à cette époque

de 1925 c'était le point terminus du chemin de fer en Mongolie. Ville ouverte, elle est aussi assez souvent visitée par les étrangers.

Les conditions financières y ressemblent déjà assez bien à ce qu'on constate dans les villes côtières, mais avec quelques complications locales, que nous devons débrouiller quelque peu.

Voici d'abord quelques renseignements réunis par un journal de Chang-hai ¹⁶.

Le Koei-Soei comprend les deux villes jumelles de Koei-hoa-tch'eng et de Soei-yuan et est un grand centre de distribution des produits de l'agriculture et de l'élevage (bétail, peaux brutes et travaillées, laines, fourrures). Les Banques indigènes faisaient autrefois toutes les opérations financières et commerciales, et maintenant contrôlent encore une certaine partie des opérations. Mais depuis la République elles ont passé la main aux Banques modernes. De celles-ci il y en a neuf principales. Pour celles qui émettent des billets nous mettons entre parenthèses le montant des émissions. 1^o B. de Chine (billets d'un dollar, pour 60.000 dollars; coupures pour 10.000 d.). 2^o B. des Communications (billets d'un dollar pour 180.000 d.; pas de coupures). 3^o B. Feng-Yeh (capital 189.000 d.; billets d'un dollar pour 200.000 d.; coupures pour 25.000 d.). 4^o B. Kian-Fang, au capital de 80.000 d. est plutôt une banque indigène modernisée. 5^o B. du Nord-Ouest, inaugurée en 1925 et ayant son centre à Kalgan (billets d'un dollar pour 160.000 d.; coupures 10.000 d.). 6^o Association de Banques de Kin-Tchang, c'est-à-dire de Péking et Kalgan, qui en chinois se dit Tchang-kia-k'eu; fondée aussi en 1925, à Péking. 7^o B. sino-scandinave, aussi de 1925, centre à Chang-hai. 8^o B. du Peuple, succursale de celle de Péking, qui est à 500.000 d. de capital. 9^o B. gouvernementale de ré-ajustement du marché (billets d'un dollar pour 67.000 d. et de plus 40.000.000 sous de cuivre).

Premièrement on avait fondé aussi une succursale de la B., Ta-ts'ing. Jusqu'ici la banque indigène Yu-cheng-hao pouvait aussi émettre des billets et il en circule encore quelques-uns, mais ils doivent être retirés de la circulation. Enfin il circule aussi des billets des provinces voisines et des villes de Tien-tsinn et de Kalgan.

Les banques indigènes sont au nombre de 21, y compris la Kian-Fang-Bank. Les unes sont exploitées par des particuliers, les autres par des sociétés. Toutes sont reliées en une association très solide, la Pao-feng-houo, avec un crédit bien établi. Le fonctionnement de tous ces établissements se fait comme à Kalgan. Le règlement des comptes se fait à des jours déterminés, au premier, au quatrième, au septième et au dixième mois lunaire. Il arrive cependant quelques fois que les banques indigènes effectuent un règlement mensuel. Ces maisons émettent aussi des emprunts et agissent souvent en commissionnaires entre les banques modernes et les prêteurs de fonds particuliers et leur grand crédit leur permet d'étendre très loin leurs affaires et avec une grande envergure, quoique leur capital actif ne soit pas grand.

¹⁶ Echo de Chine du 6 décembre, sous le titre «la Banque et les monts de piété au Koei-Soei»: renseignements commerciaux, financiers et industriels.

Il y a douze banques indigènes qui ne sont pas affiliées au Pao-feng-houo; mais elles ne font que de petites opérations.

Enfin quelques succursales de banques de Tien-tsinn y servent exclusivement à des clients de Péking ou de Tien-tsinn.

On a aussi organisé des bureaux de changeurs: ce sont généralement les anciennes boutiques de fondeurs de taëls. Il y a aussi quatre agents de change, appartenant aux gros commerçants du Chan-si et deux boutiques qui font aussi les opérations de changes: la Ta-ts'ing-tch'oan et la Ta-tie-toung.

Enfin il existe encore un bureau pour petits prêts d'argent aux indigents, pour petites sommes de un à vingt dollars et pour un terme de un à six mois. Oeuvre philanthropique comme cela existe en certaines villes chinoises. Et on cite encore d'autres institutions de bienfaisance: asiles pour orphelins, pour vieillards, pour enfants trouvés, institut pour combattre l'opium: en tout cinq œuvres.

Jusqu'ici notre résumé du journal de Chang-hai, reproduisant lui-même un article du Chinese Economic Bulletin. On voit qu'il parle surtout de l'organisation bancaire. Nous pouvons ajouter encore quelques détails au sujet des paiements dans la vie pratique de tous les jours; ils datent d'une année plus tard (1926).

C'est donc le dollar qui est la vraie monnaie courante, en pièces ou en billets. Il n'existe plus de sapèques, ni de ligatures, ni de billets exprimés de cette façon. Un missionnaire nous écrivit qu'il n'en vit plus jamais en ces trois dernières années, sinon un jour à titre de curiosité: un collectionneur en avait gardé quelques billets, reliés en livret.

Les principaux billets sont ceux de la Banque de Chine et de la Banque des Communications. Mais encore la méfiance persiste et leur cours est variable; à chaque fois qu'il y a une complication, une affaire sensationnelle, un trouble en Chine, leur valeur baisse jusqu'à n'être plus que le cinquième de la valeur inscrite. La Banque du Nord-Ouest a eu un sort plus misérable encore: ses billets eurent d'abord cours forcé, mais dès que Feng Jou-hiang perdit son prestige, la confiance s'en alla du coup. Déjà lorsque les billets baissaient d'un cinquième les *yamenn* (offices publics) n'en voulurent plus, mais au contraire eux-mêmes écoulerent leur stock. Enfin lorsque Feng disparut leur valeur descendit à zéro.

Toutes les petites coupures sont également regardées avec méfiance. Ainsi il y a des billets de 10 cents et avec eux il faut aller jusqu'à 12—13 cents pour obtenir un *mao* d'argent (équivalent de 10 cents). C'est que partout la faillite se cache derrière le papier.

À côté des billets de un, cinq ou dix dollars et des coupures énoncées en *mao* et en cents, il y en a d'autres énoncées en coppers (*foung-tzeuls*) et d'un montant de 100, 50, 30, 20 et même 10 coppers. Et leur cours vis-à-vis du dollar varie; ordinairement 200 coppers équivalent à un dollar, mais à la fin de 1926 on en était à 300 coppers pour un dollar, qu'ils fussent en billon ou en billets: c'est que l'argent s'était fait rare.

Maintenant il apparaît aussi des pièces de cuivre, non plus de 10 sa-

pèques mais, de 10 cents. En 1925 il en fallait 180 pour un dollar. Pour les plus petits achats, comme pour un œuf, une pinte d'eau, etc. il existe encore une monnaie divisionnaire, apportée par le chemin de fer: les Chinois la connaissent déjà à Tien-tsinn, non à Chang-hai, parce que le billon n'y manque jamais. Ce sont de petits bâtonnets en bambou, longs de quelques centimètres, et appelés *kan-ze*. On en donne 10 pour un cent. C'est ainsi qu'à Tien-tsinn on vend une pinte d'eau pour trois de ces *kan-ze*.

Même c'est dans les plus petits achats que les sapèques se conservent encore dans certaines campagnes éloignées: les colporteurs des menus articles de ménage (fil et aiguilles, allumettes, etc.) les connaissent encore.

Et les taëls, ici encore, ont complètement disparu en pratique. On ne voit plus les blocs, ni les petits morceaux; on n'a plus besoin des petites balances. Seulement certains achats importants, surtout traités avec l'extérieur ou la côte, s'estiment et s'écrivent encore en taëls, mais pour payer on convertit la somme en dollars, qu'on paie au cours du jour.

En résumé le marché s'est simplifié; il a pris modèle sur les grandes villes plus avancées. Est-ce à dire qu'il n'y a plus de fraude possible? Ce serait mal connaître l'ingéniosité chinoise. D'abord il y a souvent des faux-monnayeurs, émettant des dollars qui ont moins d'argent et qui sont souvent très difficiles à reconnaître. Et il arrive alors qu'on les laisse circuler, mais pour 100 dollars on doit donner 120 ou 150 dollars truqués. On rapporte même qu'en 1927 on venait d'émettre des *mao-ts'ien* (pièces d'un dixième de dollar) qui se composaient principalement de cuivre et ne contenaient d'argent que tout juste ce qu'il fallait pour leur donner du brillant.

Dans les *yamenn*, pour les impôts on trouve également à ergoter: ils spécifient les impôts en taëls et comptent alors le dollar comme simple morceau d'argent, laissé à leur appréciation.

Enfin nous pouvons encore ajouter que dans tout le territoire de Koei-hoa-tch'eng toutes les coutumes de la ville se sont déjà introduites; seulement il y a encore quelques petites villes où l'on continue à émettre des billets d'usage local et qui doivent être estampillées par le *yamenn*. Mais partout le dollar a cours; pas de taëls, pas de ligatures, pas de sapèques.

II^o Les Moyens de Communication.

Après avoir appris comment payer en Mongolie et ce que vaudra notre argent selon le temps et les lieux, on peut se mettre en route pour le pays, on peut voyager, faire transporter les objets, communiquer avec l'extérieur et avec les différents points du pays qu'on va étudier ou défricher. Voyons donc comment voyager en Mongolie et comment effectuer les transports.

Cette question des transports d'hommes et de choses est encore une des plus importantes de la vie économique. Non seulement le premier établissement en dépend mais encore dans la suite, toute l'activité des habitants et toute la prospérité du pays reste subordonnée à cette question primordiale. Nous n'avons plus besoin d'y insister, car de toute notre première étude cette conclusion se dégageait et nous l'avons résumée dans la con-

station suivante: l'insuffisance des moyens de transport est la principale cause de l'arrêt de la civilisation et du progrès.

Nous allons voir par la présente investigation que dans le cours ultérieur de l'histoire économique de la Mongolie il y eut tout d'abord un remarquable mouvement vers le progrès. Mais nous devons bientôt ajouter comment dans la suite il y eut recul sensible, une grande désorganisation de tous les moyens de communication, suite des malheureuses guerres civiles. Enfin nous comparerons aussi la situation mongole avec ce qui se constate à la même époque dans une province chinoise plus reculée, au Kan-sou.

A. Le Chemin de fer.

Durant les dernières années de notre séjour en Mongolie on commençait déjà à entrevoir les grands changements: le chemin de fer approchait et déjà les premières automobiles avaient fait leur apparition, à titre d'essai.

Déjà à cette époque, en effet, le chemin de fer allait de Péking à Kalgan, aux portes de la Grande Muraille. Il venait d'être inauguré et ses conséquences ne commençaient encore qu'à se faire sentir. Il faut en dire quelques mots.

Les Chinois de Mongolie se sont peu à peu familiarisés avec ce nouveau mode de locomotion. On notait bien vite combien volontiers ils prenaient le train et désormais les voyages jusqu'à Péking n'étaient plus si exceptionnels. Tandis qu'autrefois bien rares étaient ceux qui avaient vu le «char dragon de feu» et plus rares encore ceux qui avaient poussé jusqu'à la capitale; à peine s'en rencontra-t-il un richard ou un grand commerçant ou un aventurier, dans les plus grands villages. Maintenant les rapports avec la Chine et les *lai-wang* (allées et venues) comme disent si bien les Chinois, se multipliaient de jour en jour et dès lors la civilisation mondiale pénétra bien plus rapidement. Et déjà aussi on citait alors les premiers cas, inouis jusque-là, de quelques personnes de Mongolie qui poussèrent même jusqu'à Chang-hai. Il s'agissait de chrétiens, il est vrai, gens toujours en avant dans la voie du progrès. C'étaient les fils d'un richard de Ho-t'ou-wa qui avaient risqué le voyage et l'argent et ils en étaient revenus si émerveillés que la mère et la fille furent prises de la même envie et effectivement réalisèrent le même exploit. On en parla longtemps dans la région et le fait... mérite de passer à l'histoire. Enfin nous pouvons citer le cas, plus remarquables encore, de l'un ou l'autre garçon bien doué, sorti du collège de Nan-hao-ts'ien, dont les missionnaires firent continuer les études supérieures, jusqu'à Chang-hai (Université de l'Aurore) et même jusqu'en Europe, à Louvain. Généralement on est très content de ces essais et l'un de ces protégés est déjà docteur en médecine, attaché à l'hôpital catholique de Koei-hoa-tch'eng. Ce sont là des signes non équivoques du progrès, matériel et intellectuel tout à la fois, et des événements bien significatifs.

Car on ne pourrait nullement considérer comme symptomatique un autre fait, plus extraordinaire encore, et que nous nous rappelons des temps, lointains déjà, de nos études: c'était vers 1892 qu'on voyait sur les bancs de l'Université de Gand un Mongol authentique, peut-être quelque fils de prince, venu on ne sait d'où et depuis disparu on ne sait dans quelle carrière. Simple souvenir de curiosité...

Mais revenons à notre Mongolie actuelle.

Déjà depuis les premières années de la République on y voyait survenir encore une autre manière de voyager: c'étaient les automobiles qui commençaient à gravir les pentes du plateau et à parcourir les principales «routes» et les steppes immenses. Elles étaient réellement apportées par les premiers trains.

Nous ne rappelons que pour mémoire le fameux raid Péking-Paris, par la Mongolie et la Sibérie; c'était une gageure alors, dont le record fut gagné par le prince Borghèse et dont les péripéties furent racontées dans l'ouvrage de Barzini. A leur suite ce furent les agents d'une importante firme anglo-américaine (British-american Tobacco C^o, la B. A. T. comme on dit habituellement) qui employèrent ce moyen ultra-moderne pour venir conquérir ce nouveau marché. Leur première automobile servit aux premiers voyages de réclame, dès 1910, et dans la suite les automobiles servirent encore souvent à toutes les affaires de la société et à travers toute la Mongolie du Sud. Et on voit en même temps quelle autre nouveauté, article de luxe, fit ainsi son apparition dans le pays; nous en reparlerons.

Mais encore les Chinois ne voulurent pas rester en arrière et bientôt on put voir un des généraux de la Jeune Chine surpasser tous les progrès qu'on avait pu observer jusque-là dans la Chine du Nord. On sait combien les grands chefs militaires se piquent de modernisme dans leurs luttes. Mais le général Hiu Chou-ts'eng, le *Petit Hiu* comme on l'appelait, fut un précurseur sur ce terrain. Ce fut pendant son expédition à la conquête de la Mongolie du Nord, qui s'était déclarée un moment indépendante¹⁷ qu'il employa toute une série d'automobiles pour le transport de ses troupes à travers le Désert Gobi. En même temps, s'érigeant en maître absolu et organisateur de ce pays, et comme lancé dans tous les progrès, il créa un service plus ou moins régulier entre Kalgan et Ourga, service postal et de transport pour voyageurs et marchandises, qui depuis lors a continué de fonctionner, tant bien que mal, même après la chute du petit potentat. On voit que le progrès marchait à grands pas.

Bientôt à leur tour, des particuliers aussi, de simples richards du lieu, s'essayèrent à ce sport nouveau. Ainsi en 1923 on citait le cas d'un habitant de Si-wan-ze, le nommé Tchang-lao-wou (c'est-à-dire le cinquième fils de Tchang, grand marchand de l'endroit) qui en commença un véritable commerce. Voici l'histoire. A un Français qui s'en allait vers Ourga pour le trafic il livre deux voitures, marques américaines, qui ne lui coûtèrent que 5000 dollars chacune et en même temps il prend part aux bénéfices de l'entreprise. En six mois il gagna pour sa part 3700 dollars.

A cette époque aussi on pouvait lire dans le «Times» (numéro du 1 novembre 1923) à propos de l'expédition scientifique de Roy CHAPMAN ANDREWS: «Rien de trop ne pourrait se dire en ce qui concerne la valeur de l'auto-car dans une contrée comme la Mongolie, tant comme véhicule de marchandises que comme moyen agréable pour couvrir de grandes distances à belle allure, ouvrant ainsi à la science et au commerce de vastes champs qui autrement prendraient des années pour être explorés.»

¹⁷ Voir notre article: «La Mongolie un instant autonome», in: Bull. de la Soc. royale de Géographie d'Anvers 1926.

Mais ce n'était pas tout, et pour mettre le comble à ses ingénieuses inventions, le Petit Hiu ultra-moderne eut encore l'idée d'enrichir son équipement d'une petite escadrille d'aéroplanes, une demi-douzaine, paraît-il, des Handley-Page, qui devraient au moins s'ils ne volaient pas, servir à inspirer la crainte et le respect aux sauvages Mongols et en même temps augmenter son prestige vis-à-vis de ses rivaux en Chine. Et dans la plaine de Ts'i-sou-mou, près de la gare principale du chemin de fer déjà prolongé jusque-là, il y avait en ces temps un champ d'aviation où l'on voyait arriver de mystérieuses machines, objets de curiosité, luxe mandarinal. Quelques mois après le général précurseur tombait lui-même victime d'une coterie adverse, disgrâcié, envoyé en exil en Europe, pour revenir plus tard encore et périr à Tien-tsinn sous les balles de ses ennemis personnels.

Voilà donc des exploits et des événements qui n'eurent qu'une importance théorique, un intérêt passager, la valeur d'une initiation aux idées modernes, mais aucune valeur pratique ou durable.

Beaucoup plus importante était la politique ferroviaire qui continuait d'ouvrir le pays et dont la réalisation se poursuivait avec une énergie admirable. Le chemin de fer continua sa marche progressive à travers la Mongolie du Sud. Nous venons de voir qu'il était arrivé dans la plaine de Ts'i-sou-mou, où la gare de P'ing-ti-ts'iu-an-ze, près de l'ancienne chrétienté de Cheu-pa-sou-mou, resta pendant quelque temps le point terminus (1919—1920). Mais bientôt la ligne fut prolongée jusqu'à la grande ville de Koei-hoa-tch'eng (Kehen-hotoung des Mongols, que l'on traduit: Ville Bleue) qui devint à son tour le point extrême pour quelques années. Et pendant qu'on préparait la voie à un prolongement ultérieur (1923) déjà un nouveau service d'automobiles était organisé vers Pao-t'ou à l'extrémité occidentale de tout le pays mongol que nous avons étudié. Et enfin le rail a été mené jusqu'à ce dernier point.

C'est bien ici l'occasion de rendre un tribut d'admiration bien méritée à l'énergie et l'intelligence des entrepreneurs chinois. Il faut dire en effet que la construction de tous ces chemins de fer de pénétration en Mongolie, de Péking à Kalgan, et de là à Pao-t'ou, par Ta-t'ong et Koei-hoa-tch'eng, est une œuvre entièrement chinoise, étudiée et dirigée par des ingénieurs chinois, exécutée par des ouvriers chinois. Et ce ne fut pas un travail facile: sur un trajet de plus de 800 km cette ligne traverse de puissantes chaînes de montagnes, aux versants raides et aux gorges étroites, et des zones sablonneuses ou pierreuses coupées de torrents irréguliers; aussi elle compte plusieurs tunnels et de nombreux ponts. Et pendant les premières années le service y fut admirablement fait, avec d'excellentes locomotives, des wagons-lit et des voitures-salon, des horaires réguliers, une surveillance et un entretien qui étaient tout à l'éloge de l'administration. Hélas, comment les plus belles entreprises et les meilleures intentions peuvent-elles être sabotées misérablement. Nous devons raconter en quel état se trouvait la ligne lorsqu'au bout de quelques années le gouvernement chinois allait enfin songer à relever ses ruines.

Mais bien plus: en ces premières années, aux époques des plus belles réalisations, les plans existaient encore de bien d'autres voies de communi-

cations. Il eût été assurément prématuré de se mettre à l'exécution de tous les chemins de fer qui pourraient encore desservir la Mongolie du Sud et ouvrir l'ère de prospérité sur ces campagnes de plus en plus habitées et cultivées. Mais les grandes directions en étaient déjà envisagées et les routes allaient en être améliorées, pour permettre déjà un trafic plus facile et même des voyages en automobiles. Tous ces plans, il est vrai, n'ont pas été réalisés complètement; les troubles survenus dans la suite en ont arrêté l'exécution. Néanmoins nous voulons en dire encore quelques mots, non seulement parce que ce sont là des indications pour un avenir meilleur, qui surviendra dès que le calme sera rétabli, mais aussi parce que déjà cette première époque vit alors parfois ces premiers trajets parcourus par quelques voitures. Disons donc comment on commençait à concevoir les services réguliers qui devaient relier le chemin de fer à divers autres points importants de la Mongolie du Sud.

Pendant longtemps la ligne de Kalgan à Ourga continue à rester desservie par des automobiles. Pendant quelque temps c'était primitivement un service d'organisation privée, européenne, mais après le meurtre de COLTMAN c'était devenu un service gouvernemental. Cependant, pour ne pas toujours devoir franchir les premiers accès, les fortes pentes qui mènent au plateau, immédiatement au dessus de Kalgan (les *pa*, comme disent les Chinois), le point de départ et de garage fut plutôt fixé dans la plaine de Hing-hoatch'eng, au village de Miao-t'an, près de la nouvelle ville de Tchang-peï-hsien, sur le rebord du plateau. Et dans les premières années de la République plus d'un voyageur a pu profiter de cette voie de traverse pour gagner le Transsibérien à Irkutsk; mais ce furent surtout les Russes qui continuèrent à utiliser cette voie de pénétration en Chine.

Pendant quelque temps il existait aussi un service de Kalgan à Eul-tao-ho, et qui passait par la chrétienté de Nan-hao-ts'ien. A cet effet on avait amélioré un peu l'ancienne route des chars (*mao-tch'eu-lou*). Et en d'autres années les automobiles partaient de la gare de Ts'ai-kou-p'ou, pour remonter au nord jusqu'à Eul-tao-ho: en 1925 on améliora beaucoup la route, mais pour des motifs stratégiques.

Passant maintenant plus à l'ouest, nous y voyons dans la plaine de Ts'i-sou-mou la gare de P'ing-ti-ts'iuan-ze en voie de devenir un des centres les plus importants pour le trafic vers les plaines du nord où les Chinois ont déjà étendu leurs cultures à de grandes distances. C'est de ce point qu'on projetait un service de transport vers le nord, par K'ang-peul, et peut-être par là encore une fois jusqu'à Ourga. Ajoutons qu'à notre avis ce serait peut-être bien la meilleure manière de greffer un tronc trans-mongol sur le chemin de fer du sud; car du côté de Kalgan comme du côté de Koei-hoa-tch'eng les difficultés du terrain sont beaucoup plus grandes et les trajets sont sensiblement les mêmes.

De la même gare encore, une autre ligne était envisagée qui se dirigerait vers le nord-est, jusqu'à la ville de Lama-miao (en mongol Dolon-nor) grand centre de factoreries et de transactions avec l'intérieur de la Mongolie. Jusqu'à ces jours ce coin de la Mongolie est resté sans raccord avec les pays du sud, et les charrettes chinoises ou mongoles mettent plusieurs jours à transporter

leurs marchandises jusqu'à Kalgan ou à P'ing-ti-ts'üan-ze. Et tous les pays intermédiaires sont déjà cultivés et pourraient bénéficier de la même facilité de transport.

On peut dire dès maintenant que c'est vers la plaine de Ts'i-sou-mou que dans l'avenir viendront surtout affluer les produits de l'Arrière-Mongolie, parce que pour les caravanes de chameaux ou de charrettes c'est le chemin le plus facile pour arriver jusqu'à la voie ferrée. Déjà le mouvement se dessine de plus en plus; la gare s'entoure de bureaux et d'arsenaux, de maisons de commerce et d'entrepôts, et en l'espace de peu d'années une nouvelle ville y est sortie de terre, les terrains ont décuplé de valeur, la vie y devient de plus en plus intense.

Faisons encore un pas de plus vers l'ouest et nous arrivons au grand centre de Koei-hoa-tch'eng, dans la plaine du T'oumed.

De cette ville, dans la direction du sud, le trafic est intense vers la ville de T'ouo-tch'eng, située près du Fleuve Jaune, avec la bourgade de Ho-k'euou comme port direct. Ces lieux ne sont éloignés de Koei-hoa que par une journée de cheval, mais ce sera un jour une des premières et des plus faciles lignes de raccordement à greffer sur la grande voie.

Du côté du nord la plaine du T'oumed est bordée par une longue et haute chaîne montagneuse, qui la sépare des hautes plaines mongoles, où les Chinois ont également étendu déjà leurs possessions. C'est le pays du Heouba. Les chemins d'accès en sont très difficiles, passant par des gorges étroites et sur des pentes raides. Cependant il y eut un moment où l'on essaya aussi d'y améliorer les routes. C'était au temps (1925) où Feng Jou-hiang venait de se retirer dans ces contrées, qu'il allait avoir à défendre contre ses compétiteurs, le général Yen Si-san, gouverneur du Chansi et d'autres. Feng tenait à créer une voie pour les automobiles, par où les Russes pussent facilement communiquer avec lui. C'était surtout à travers la chaîne du Ying-chan, sur le trajet de Koei-hoa-tch'eng à Kehen-irghen, le nouveau chef-lieu du nord, qu'il avait fait refectionner l'ancienne route des chars. Il s'en vantait comme d'une œuvre de progrès, comme s'il avait réalisé une vraie chaussée moderne. En réalité ceux qui ont pu parcourir le trajet nous ont raconté que tout le travail s'était borné à déblayer un peu le chemin et à réparer un peu les endroits les plus endommagés. Nous avons pu constater nous-même dans les temps antérieurs que la route était de tout temps assez bien entretenue, par le personnel d'une lamaserie établie au sommet de la passe: c'était même un des rares exemples de routes surveillées dans la Mongolie. Le transport y continuera toujours tant bien que mal; pour faire décidément mieux il faudrait d'autres ressources et d'autres temps.

Et nous arrivons maintenant à dire quelques mots sur les derniers projets dont on a parlé parfois, avec un peu de jactance peut-être, mais aussi avec le secret espoir de les voir se réaliser un jour. Nous voulons parler de ce projet grandiose de prolonger la voie ferrée, depuis son point-terminus actuel jusqu'au Kan-sou: par là on pourrait rejoindre une autre ligne, celle du Loung-hai, que des sociétés étrangères projettent de l'est à l'ouest, à travers la Chine Centrale, également jusqu'au Kan-sou, et dont la construction

a déjà été poussée jusqu'à la ville de Si-ngan-fou. Mais peut-être beaucoup de patriotes chinois espèrent-ils arriver bons-premiers dans la province occidentale? En tout cas, ce serait surtout une ligne stratégique, car le pays à parcourir est souvent peu peuplé; ce sont parfois de vrais lambeaux de désert. Il n'y a que le zone si intéressante du San-tao-ho, les «Trois Branches du Fleuve Jaune», au Nord-Ouest de la grande boucle du fleuve, qui mériterait de pareilles dépenses. Là s'étend une oasis conquise sur les sables, grâce à un système de canalisations et d'inondations très ingénieuses, où les chrétiens se sont surtout distingués¹⁸. Et si un jour on y procédait avec des barrages à l'américaine on y fertiliserait des zones bien plus étendus encore; de quoi conquérir toute une province.

Jusqu'en ces dernières années le général chrétien songea encore toujours à dériver vers ces pays le trop-plein de la population chinoise: c'est qu'en effet ces pays lointains lui restent toujours comme le fief le plus incontesté et le moins accessible de sa zone d'influence. C'est ainsi que dans le North-China Herald du 3 novembre 1928 nous lisons comment Feng Jou-ang, dans un speech aux étudiants de l'Université de Nan-king, appelle l'attention sur les pays disponibles (?) du Nord-Ouest, où de vrais royaumes (?), avec police, écoles, routes et canaux, furent créés par des missionnaires et des commerçants (américains, belges, hollandais). Ce qu'ils firent, pourquoi ne le ferions-nous pas?

Enfin à ce propos nous pouvons faire remarquer qu'actuellement le gouvernement de Nan-king, déjà plus ou moins bien assis à travers toute la Chine, commence à envisager la réfection de toutes ses voies ferrées, si malheureusement désorganisées par toutes les guerres de ces derniers temps. Rapportons seulement ici quelques bruits de bon augure, et qui ont trait à cette ligne du Loung-hai qui fera la compétition au projet précité, et qui selon toutes les probabilités l'emportera dans la lutte: c'est aussi parce qu'elle est bien la plus importante pour la Chine du centre et de l'ouest.

En septembre 1928, l'agence REUTER annonça que Feng Jou-hiang demandait qu'on se remit à travailler à son extension jusqu'au Kan-sou. Et le Kouo-ming News dit que Liou-ki, directeur de la ligne, venait de télégraphier au général que des négociations étaient conclues avec un groupe, pour un emprunt à cet effet. On croit que c'est un groupe belge; en tout cas le capital belge y domine, à côté des parts françaises et anglaises; le matériel devrait être de provenance belge. On s'est déjà informé si l'on pouvait faire 50 locomotives belges ou françaises. La portion de la ligne qui existait jusqu'à ces jours a aussi déjà été améliorée en ces derniers mois. Il fut un temps où on ne lui laissa que quatre locomotives. On croit aussi que des ingénieurs sont déjà arrivés¹⁹. — Un mois après (30 octobre) on apprend de Si-ngan-fou que l'ingénieur en chef, H. LAMBERT, vient d'y arriver, en pourparlers avec l'autorité chinoise, au sujet d'un autre tronçon, de Ta-tung-fou (sur la ligne

¹⁸ Voir notre article «Un Pays où les Rivières coulent à rebours» in: Bull. Soc. belge d'Etudes Colon., mai-juin 1924.

¹⁹ D'après le North-China Herald, numéro du 29 septembre 1928.

de Koei-hoa-tch'eng) à Tcheng-t'ou (capitale du Seu-tch'oan). Et Liou-ki rapporte que pour la portion du Loung-hai, de Tung-k'oan au Kan-sou, on a déjà pu réunir la moitié du capital requis (10,000.000 dollars).

Tous ces efforts sont évidemment louables et peuvent nous faire croire qu'on va enfin assister à une période de reconstruction. Elle était malheureusement devenue bien nécessaire. Pour nous faire une idée de la situation et de la besogne formidable devant laquelle se trouve maintenant le gouvernement chinois, nous avons précisément la bonne fortune de lire dans les «Annales des Missions de Scheut» (numéro de février 1929) la relation de «Un Voyage en chemin de fer dans la Chine du Nord». Nous extrayons quelques passages de ce récit bien descriptif et bien instructif.

L'auteur fait le voyage de Koei-hoa-tch'eng vers la côte, durant l'automne de 1928 et nous livre ses observations sur l'état de délabrement dans lequel se trouve actuellement cette importante ligne qui avait commencé sous des auspices si heureux, quelques années auparavant.

La première chose à faire, c'était de s'informer si réellement, oui ou non, il y aurait ce jour-là un train venant de Pao-t'ou et continuant vers l'est. Et pourtant le chef de gare (ce pauvre homme attend son salaire depuis plusieurs mois) n'est pas capable de donner ce modeste renseignement. Il déclare «qu'il n'y a absolument rien de certain; qu'il y aura peut-être un train avant midi, mais qu'un accident à la locomotive peut à tout moment causer du retard; qu'il n'est pas déraisonnable d'espérer qu'on pourra partir avant la nuit et que les nobles voyageurs n'ont qu'à patienter».

A demi rassurés par ces explications nous sommes donc partis ce matin vers la gare. Tous les voyageurs ont fait comme nous ²⁰. Le quai est encombré de paquets, de malles, de valises et de caisses; ça et là on voit même des armoires et des tables; parmi tous ces bagages hétéroclites des Chinois placides sont assis ou étendus sur des ballots et des couvertures de lit; beaucoup viennent de passer la nuit là où ils se trouvent, attendant patiemment depuis hier le passage du train.

Ajoutons ici que depuis quelque temps les missionnaires préfèrent voyager en troisième classe, parce qu'on s'y trouve avec de simples paysans, plutôt timides, tandis que les secondes ne sont pas meilleures comme installations, sans coussins, sans confort, et sont occupées le plus souvent par des militaires, arrogants, tout-puissants, et voyageant gratis.

Notre voyageur pouvait se féliciter; il avait trouvé un jour heureux. Il n'y a pas encore un quart d'heure, continue-t-il, que nous avons pris nos billets, et déjà un employé se met à frapper à tour de bras sur un morceau de rail suspendu à une poutre; il annonce ainsi à tout le monde que le train

²⁰ Dans une note il nous est encore livrée une anecdote savoureuse qui dépeint les irrégularités qu'on peut constater dans les horaires du service: un missionnaire jésuite allait à la gare de Tien-tsin prendre le train pour Sien-hien. Chose extraordinaire: le train était en gare et tout le monde prêt à partir. Le Père veut y monter, mais un employé l'en empêche: «Pardon; ceci, c'est le train d'hier. Vous avez un billet d'aujourd'hui. Vous pouvez monter dans le train qui est là-bas; il partira peut-être demain.»

approche et qu'avant une demi-heure il entrera en gare. — «Lai-la»; il arrive. — Effectivement nous apercevons un flot de fumée mouvante au pied des montagnes qui ferment la plaine du côté de Pao-t'ou.

La locomotive tout haletante pénètre dans la gare traînant derrière elle des wagons qui semblent trop lourds pour elle. Sur l'avant de la locomotive dorment étendus sur leurs bagages quelques voyageurs, des jeunes gens qui n'ont pas trouvé place ailleurs. Quant à la machine, à en juger par son aspect, il doit y avoir une année au moins qu'elle n'a plus été nettoyée. On aperçoit des fils d'acier et même des cordes dont un ouvrier ingénieux s'est servi pour maintenir certains organes qui avaient une tendance à se disjoindre. Les premiers wagons sont des wagons de charbon; mais par dessus le charbon des voyageurs sont entassés. Puis vient un wagon plat sur lequel on a tendu des lambeaux de tente, et des voyageurs grouillent sous ces abris. Puis viennent deux wagons qui disparaissent presque sous une vraie meule de peaux et de ballots de laine destinés au marché de Kalgan; puis encore un wagon couvert d'où émergent les têtes de plusieurs chevaux. Ensuite quatre wagons à bagages et enfin, tout au bout, une véritable voiture pour voyageurs; mais cette voiture est dépourvue de vitres, les ouvertures sont fermées avec des plaques de fer-blanc. Les compartiments sont remplis à craquer: il y a des voyageurs sur le toit, il y en a beaucoup sur les marche-pieds et jusque sur les tampons entre les wagons.

Le train s'arrête: il s'agit de monter. Mais où se caser? Dans un wagon ouvert vous serez exposé aux rayons ardents du soleil, à moins qu'une pluie d'orage ne vienne vous rafraîchir; dans un wagon fermé vous pourrez avoir un accès de suffocation. On dit qu'en hiver des voyageurs trop pauvrement vêtus y sont morts de froid; en tout cas en été les décès de voyageurs à la suite de congestion provoquée par la chaleur ne sont pas rares.

Enfin voici notre voyageur installé dans un coin de wagon à bagages. A deux mètres au dessus du plancher du wagon de grands casiers en solides lattes semblent destinés aux valises et aux paquets; mais tout ce espace est déjà plein de voyageurs. Les portes à coulisses de notre wagon vont rester largement ouvertes, car des soldats sont assis côte à côte sur le plancher du wagon et garnissent les deux ouvertures.

L'heure du départ arrive enfin. D'une voix rauque la locomotive lance un signal. Le train s'ébranle avec de pénibles grincements, des cliquetis de chaînes et toutes sortes d'autres bruits extraordinaires que vous n'avez jamais entendus dans une gare d'Europe. Un peu plus loin le mouvement s'accélère les parois du wagon craquent, le toit grince, tout l'ensemble cahote; mais à aucun moment notre vitesse ne dépasse les trains de banlieue de chez nous.

Où sont les beaux express qui traversaient ces régions il y a quelques années?

A un arrêt le missionnaire se risque à demander au conducteur: «Pourriez-vous me dire, Monsieur, à quelle heure nous arriverons à Ta-tung?» Et la réponse est d'un philosophe prudent: «Si nous avons assez de vapeur, dit-il, et si la machine n'a pas d'accident, nous arriverons aujourd'hui, c'est-à-dire avant minuit; sinon, ce sera probablement pour demain matin.»

Et ainsi le voyage se poursuit péniblement. L'auteur à tout le temps de faire une foule d'observations géographiques, apostoliques, humoristiques, etc.

B. Les anciens Modes de Transport.

Quittons ce sujet, plutôt pénible, et reprenons notre étude de détail sur les conditions dans lesquelles se trouve la question des transports en Mongolie, au cours de ces dernières années.

Et tout d'abord, il faut bien se convaincre que la présence du chemin de fer n'a pas suffi à révolutionner toute la vie, à travers tout le pays. Voyons donc ce qu'il en est des conditions générales et locales.

Comme nous l'avons déjà insinué, on peut dire que les Chinois se déplacent beaucoup plus qu'autrefois, précisément parce qu'il sont rencontré plus de moyens de communications et qu'ils en ont saisi bien vite les avantages. Dès les premiers temps du chemin de fer les missionnaires étaient frappés de la facilité que montraient les Chinois à s'adapter aux nouveaux modes de transport, quand autrefois ils étaient opposés à tout ce qui venait d'Europe. Maintenant les trains étaient toujours bondés. Les paysans allaient en personne faire leurs achats dans les grandes villes; ou bien ils prenaient le train pour de petits trajets entre deux gares, pour voir leurs amis, pour traiter des affaires. Les ouvriers de Chine arrivaient régulièrement présenter leurs bras aux agriculteurs de Mongolie. Autour des gares s'établissaient des boutiques qui servaient de factoreries pour l'intérieur du pays et les marchands allaient relancer leur clientèle jusque dans les villages.

D'un autre côté on voyait aussi bien plus souvent les Européens pénétrer jusqu'en ces régions lointaines et familiariser ainsi les Chinois avec les besoins de la vie moderne. Il suffit de penser qu'autrefois il fallait organiser toute une expédition, avec guide, interprète, cuisinier, palefreniers, etc. Maintenant chaque station est devenue un petit centre de commerce et de rayonnement qu'on peut facilement atteindre et les automobiles permettent en outre d'excursionner par tout le pays. Aussi dès ces moments c'est presque devenu un «trip» à la mode, d'aller faire un tour en Mongolie et déjà plus d'un touriste y est allé de son petit livre, croyant avoir découvert un coin nouveau de l'Asie; ou bien de sont des conférences et des clichés photographiques qui font connaître au monde extérieur un pays enfin ouvert. Qu'on se rappelle qu'autrefois, il n'y a pas plus de dix ans, il se passait parfois des années sans que nos missionnaires pussent signaler la visite de l'un ou l'autre étranger, explorateurs, officiers ou chasseurs, tandis qu'eux-mêmes y vivaient isolés du reste du monde et incorporés à la population du pays depuis un temps immémorial. Et depuis lors ils ont assisté à l'invasion des hommes, des choses et des idées de l'extérieur.

Et cependant si nous devons décrire encore la manière de voyager des anciens Chinois conservateurs, et partout en dehors des grands trajets de la voie ferrée ou en dehors de quelques raid touristique, nous ne pourrions que nous répéter après tout ce que nous en avons déjà dit. Les déplacements des Chinois, en charrette ou à cheval, sont bien restés les mêmes; ce sont

du reste ceux de toute la Chine. Parfois même on voit encore des Mongols arrivés des steppes lointaines et qui montent ou qui conduisent les chameaux, légendaires tous, deux hommes et bêtes, et devenus abjets de curiosité pour nos touristes modernes.

Les auberges de leur côté sont encore tout aussi délabrées, aussi primitives qu'autrefois, et la pitance y est aussi maigre qu'aux siècles passés. Seules les exigences des «mandarins du chaudron», aubergistes et cuisiniers, ont augmenté, autant et plus que celles des voyageurs.

Mais il ne suffit pas de parler des transports des voyageurs. Il nous reste à examiner aussi la question du transport des marchandises.

Sous ce rapport nous notons d'abord quelques changements dans les relations sociales et économiques de ces contrées. C'est ainsi que les facilités des transports par chemin de fer ont fait cesser l'ancien charroi et transport par caravanes entre Kalgan et Koei-hoa-tch'eng. Un grand événement, en vérité. L'antique et célèbre *mao-tch'eu-lou* (chemin des chars à laine) n'est plus qu'un souvenir. Cette route qui depuis des siècles se déroulait par les hauteurs et les plaines de la Mongolie du Sud, soit par les steppes aux temps du Moyen-Age, soit entre les cultures et les villages d'auberges, aux temps plus modernes; cette animation, cette succession de longues théories de charrettes à un cheval et toutes grossières, chargées d'entassements de ballots et de marchandises venues des quatre coins de la Mongolie, ou ces longues chaînes de chameaux difformes, enserrés comme des sandwiches entre caisses et ballots, tout cela est fini. Cette route historique, importante comme une voie romaine, large, dessinée par ses nombreuses ornières, est maintenant déserte. Elle se rétrécit, devenue simple chemin de campagne, d'un village à un autre. Désormais tous les grands chemins se dirigent vers les stations de chemin de fer.

Nous avons déjà dit comment vers les principales gares se dirigent les caravanes mongoles, apportant les produits des steppes lointaines (sels des lacs et produits de l'élevage). Mais à tous les points intermédiaires les paysans amènent encore les produits de leurs champs. Autrefois ils devaient se contenter des marchés du voisinage, petites villes ou grosses bourgades, souvent encombrées de marchandises; maintenant ils peuvent expédier leurs grains jusque dans la Chine. Cela encore modifie le tracé des routes suivies, comme la valeur des produits. Ce que les Chinois expriment en disant, de façon pittoresque: «maintenant les grains ont les jambes beaucoup plus longues». Quelle vaste perspective insoupçonnée jusque-là!

Un autre changement survenu dans les transports est d'intérêt plus local. Ils se font en effet de moins en moins par entreprise. Chaque fermier tâche de s'en tirer avec ses propres moyens, ses propres chars. Peut-être parce qu'il sait maintenant mieux où se diriger, sûr de la vente. Et on tient actuellement de plus grands chars. Autrefois c'était assez rare de rencontrer les lourds chars attelés de trois ou quatre chevaux; on préférait une série de charrettes à un cheval ou même à bœuf. Dans les derniers temps tous les grands fermiers s'étaient mis à utiliser le grand char, même à cinq ou six chevaux, comme cela se pratiquait déjà depuis longtemps en Mandchourie. Ces faits modifient aussi un peu la vie de la ferme: il y faut un plus grand

nombre de bêtes; mais ainsi, avec l'activité plus grande, les bénéfices sont devenus plus sérieux. Et ces fermiers sont devenus plus puissants, assurés d'un bon écoulement de leurs récoltes et moins dépendants des entreprises de transport ou des marchands qui venaient profiter de leur gêne.

Pour les grandes fermes attenantes à certaines églises, comme à Cheu-dzou-ze-leang, Nan-hao-ts'ien, Ts'i-sou-mou, il faut ainsi déjà de toute nécessité un ou deux grands chars, rien que pour se fournir de combustibles, pour leurs écoles et toutes les dépendances (*houo-fang*, etc.). Chaque commune bien organisée possède maintenant ses écoles complètes. Et encore souvent on doit louer des chars ou organiser des transports par entreprise, en chars à deux ou trois chevaux. Par exemple on paie 1'5 à 2 *mao* par *teou* de grains à transporter de Cheu-dzou-ze à Kalgan; et comme le *teou* de la ville est plus petit cela permet encore ce surcroît de frais de transport.

Ajoutons encore que les prix des chars ont depuis longtemps fortement augmenté. En 1922 on devait donner à Si-wan-ze plus de 100 ligatures pour un grand char: c'était déjà le double du prix d'autrefois. Il fallait 3 dollars ou 6 ligatures pour une petite charrette qui peu d'années auparavant ne se payait en cet endroit qu'un dollar ou 2 ligatures. C'est qu'aussi les prix du bois augmentaient rapidement; on bâtissait alors beaucoup à Kalgan. — A Koei-hoa-tch'eng, en 1925, un char chinois coûtait 70 à 80 dollars; un *kiao-tch'eu-ze* (char d'apparat) allait jusque 150 dollars.

Mais encore une fois, tout comme pour le chemin de fer, nous devons maintenant spécifier que toute cette activité qui s'annonçait si prospère, a été également suspendue pendant ces dernières années. Les passages des troupes ou des brigands ont enlevé les animaux et les chars; les pillages et les exactions ont ruiné les habitants; la misère s'est abattue sur un pays bien fait pour se développer.

Le tableau que nous venons d'esquisser se représentera. C'est l'avenir.

C. Les Prix des Transports.

Il nous faut cependant donner encore quelques renseignements sur la vie locale et sur les transports tels qu'ils existaient jusqu'aux temps de leur disparition effective et tels qu'ils reprendront dès que les temps seront redevenus normaux. Il faut au moins chercher à déterminer par quelques chiffres, quelques prix de détail, le sens que prenait le problème des communications aux derniers moments qu'on pouvait encore parler de l'existence de moyens de communication.

A cet effet nous avons à envisager les pays où le chemin de fer faisait sentir son influence et d'autres où la vie était restée sensiblement la même qu'autrefois. Nous devons donc reporter notre attention sur plusieurs des points que nous avons également étudié auparavant.

Parlons d'abord de l'influence du chemin de fer. Le tarif de son transport était assez élevé et encore, quoique tout le monde voulut s'en servir, la gestion en était déficitaire. C'est qu'il y a en Chine trop de faveurs accordées, des abus dans l'administration, des soldats et des gens influents qui voyagent gratis.

Pour le transport des voyageurs on a connu des cas où les paysans payaient en nature.

Mais citons quelques prix qui sont venus à notre connaissance. En 1925 on payait 1'50 dollar pour le voyage de P'ing-ti-ts'iu-an-ze à Fêng-tchenn; et de ce dernier point à Ta-tung, un dollar encore. — De Koei-hoa-tch'eng à Meteul, on payait 1'30 dollar et 2 dollars de Koai-hoa-tch'eng à Sa-la-ts'i.

Comment fixe-t-on le prix? Souvent on peut remarquer que c'est 2 à 3 *mao* par trajet entre deux gares; et comme celles-ci sont souvent distantes de 30 *li* environ ou 15 à 20 *km*, cela ferait à peu près 2 cents (de dollar) par kilomètre. Néanmoins on peut dire que c'est encore meilleur marché que de voyager en char, à l'ancienne manière. Ainsi, pour aller de Koei-hoa-tch'eng à Sa-la-ts'i il fallait autrefois payer jusque 10 dollars pour louer un char avec son conducteur et comme on mettait deux jours à ce trajet, il y avait encore le prix du logement et de la nourriture de deux jours. — Cependant nous devons dire que depuis 1925 les tarifs n'ont fait qu'augmenter et même il n'y a plus moyen de les suivre dans leur ascension tout à fait désordonnée.

Et le transport des marchandises de son côté a vu ses prix fortement augmentés en ces dernières années. Prenons comme exemple le transport des charbons que les missions faisaient amener jusqu'à leur entrepôt situé à P'ing-ti-ts'iu-an-ze. Ils venaient de Ta-tung, grand centre minier au Chansi septentrional, et se chargeaient ordinairement sur des wagons de 50 tonnes. Aux premières années (1919—1920) les frais étaient de 170 dollars par wagon. En 1924 on était déjà à 200 dollars. Et l'année suivante, lorsque Yen Si-san devint le maître du pays et commença ses grandes réformes, le tarif fut immédiatement augmenté de 50 % et on arriva ainsi à 300 dollars par wagon. De plus, il était souvent difficile de trouver des voitures, le service étant de plus en plus en désarroi, les arméesquisitionnant, gardant et détournant le matériel.

En ce qui concerne la station de Kalgan, nous avons encore les prix suivants, notés en mars 1927. Si on pouvait réussir un contrat, le tarif était de 9 dollars par tonne transportée de Kalgan à Tien-tsinn, soit un trajet d'environ 450 *km*; mais il s'y ajoutait encore 27 dollars de taxes. — Pour le transport de Kalgan à Koei-hoa-tch'eng on devait payer 8 dollars par tonne et des taxes presque arbitraires.

Et les prix que nous venons de citer n'étaient que des cas particuliers, sans grande signification; car on variait d'un jour à l'autre et même d'un cas à l'autre. Il existe bien un livre spécifiant cinq tarifs selon la nature des marchandises, mais on fait payer aux expéditeurs le plus haut prix et on inscrit souvent un plus faible. Tout bénéfice personnel.

Voici un joli cas de tarification. Lorsque le Père Licent revint de son expédition aux Ortos il fallut envoyer ses caisses de Pao-t'ou vers la côte. C'était tout un embarras pour fixer les prix requis et on assista à des scènes rejouissantes. Les collections de papillons, de serpents, etc., comment les classer? C'étaient des animaux: on mettait le prix des vaches! Et les silex,

les pièces archéologiques? C'étaient des pierres, des terres; on mettrait le prix minimum. Mais les fossiles? Des os! A quoi cela doit-il servir? On leur dit: «c'est sans valeur; on peut en faire du noir-animal, les brûler; ce sont des pièces trouvées en terre.» Tarif minimum...

Bref, il faut attendre des temps plus normaux avant de se mettre à étudier la question du transport en chemin de fer.

Parlons donc de l'ancien transport par chars. D'une façon générale on peut dire qu'en cela aussi les frais sont devenus plus élevés et même dans ces dernières années ils ont décuplé. Depuis que le charroi ne se fait plus de façon régulière et continue, et surtout depuis que la *moa-tch'eu-lou*, la grand'route vers Kalgan, ne requiert plus le grand nombre de chars, les marchands ne font plus eux-mêmes les transports; ils se contentent de louer les chars des paysans. Et ceux-ci y mettent le prix.

Nous arrivons ainsi à exposer les conditions locales, par des remarques recueillies à différents endroits, de l'est à l'ouest, et aussi à différentes époques.

Prenons d'abord le cas de Si-wan-ze, la grande chrétienté située dans le pays alpestre qui s'étend au nord-est de Kalgan. Aux premiers temps de la République, lorsque le chemin de fer venait seulement d'arriver jusqu'à Kalgan, les prix avaient rapidement doublé. Cela était alors surtout une conséquence de la rareté de l'argent liquide, de la cherté des dollars et de la dépréciation des sapèques, qui faisaient augmenter les frais de voyage; encore plus que tout le reste, car on ne se faisait pas faute d'exploiter les malheureux voyageurs. Ainsi, lorsque le prix de la farine en gros (*k'ou-tai mien-ze*, farine prise en sacs) était de 120 sapèques la livre, dans les auberges on ne demandait pas moins du double; le foin, et le *kan-ts'ao* (paille coupée, encore plus en usage), pour les animaux, y coûtaient jusque 40 sapèques la livre, quand ailleurs les prix atteignaient 20 sapèques.

S'il fallait faire exécuter un transport par entreprise on pouvait compter, en 1922, 5 sapèques par livre transportées jusqu'à Kalgan. Et l'année d'après c'était déjà 7 ou 8 sapèques.

Voici maintenant un exemple du transport effectué entre la même ville de Kalgan et le village de Cheu-dzou-ze-leang qui est situé sur le haut plateau, dans la plaine directement au nord de la ville. Les charbons venant par train du bassin houiller de Pao-ngan et payés à Kalgan 11 à 12 dollars les 1000 livres, en arrivaient à Cheu-dzou-ze-leang à 15 dollars. Les grains transportés de ce dernier village vers la ville payaient un port de plus de 0'2 de dollar par *teou* (boisseau)... Ces exemples sont de 1926. La distance est à peu près la même que pour Si-wan-ze, environ 200 km jusqu'à Kalgan.

Aux portes de la ville les impôts à payer sont presque incalculables et ne contribuent pas peu à troubler le marché et les prix du transport. On paie pour tous les objets; on a été jusqu'à exiger des impôts pour les habits ouatés ou les habits de peau que portaient les paysans qui venaient au marché. En outre sur tous les chemin d'accès il y a des bureaux de *li-kin*, exigeant divers péages, vrais ou faux. Souvent plusieurs bureaux se succèdent. A vrai dire ils ne devraient exiger des droits que sur les marchandises; mais tous les voya-

geurs doivent y payer, sinon on ne passe pas, ou même on reçoit des coups de fouet.

Plus au nord, dans la plaine de Ho-t'ou-wa, on tâche de se passer de la ville du sud; on n'y va qu'en cas de mévente complète dans le pays même, ou pour les objets absolument nécessaires qu'on achète mieux là-bas. Plus souvent on fait des affaires avec les petites villes, plus proches, de Tou-cheu-k'eu, Tch'eu-tch'eng, etc. L'ancien régime s'y est donc mieux maintenu et l'influence du chemin de fer ou des révolutions s'y fit pendant longtemps moins sentir.

Néanmoins les prix y sont devenus un peu plus élevés. Autrefois je donnais un taël pour le transport d'un *tan* de grains, de P'ing-ti-nobo à Tch'eu-tch'eng, par charrette. Peu d'années après on demandait déjà deux dollars. Aussi là comme ailleurs on cherche de plus en plus à employer ses propres chars.

Mais si on examine les régions situées à l'ouest de Kalgan, partout on se ressent du voisinage du chemin de fer. C'est ainsi que de Nan-hao-ts'ien on envoie maintenant facilement ses chars et ses grains vers le sud, jusqu'à la gare de Ts'ai-kou-p'ou, plutôt que de les diriger encore vers Kalgan. — Et les fermiers de la plaine de Ts'i-sou-mou l'ont encore plus facile, puisque le chemin de fer y possède une station importante, à P'ing-ti-ts'iu-an-ze, non loin de l'ancienne chrétienté de Chau-pa-soumou. Autrefois on n'y savait que faire de ses grains et on était content si on pouvait les faire transporter par les *mao-tch'eu* (chars à laine), à 4 ou 5 jours de distance, jusqu'à Kalgan ou Koei-hoa-tch'eng. — Cependant notons encore quelques prix de transport local, dans la plaine de Ts'i-sou-mou, en 1925. On a entrepris des transports de Hala-k'eu vers P'ing-ti-ts'iu-an-ze à 5 cents le boisseau; ou du Heou-ba vers la même gare, à 3 *mao* le *teou*. Tout cela revient bien à environ 1 cent le *teou* et par *li* de distance: c'est presque le prix payé au chemin de fer.

Plus à l'ouest, plaine du Lac Tai-hai, pour transport de Ts'ing-keou-ze à la gare de Feng-tchenn, on exigeait 1 *mao* par *teou* (également en 1925).

Et ainsi nous arrivons au grand centre du commerce mongol, à Koei-hoa-tch'eng.

Au sujet des transports en fin d'année 1925 nous trouvons un article dans l'Echo de Chine, du 9 janvier 1926, sous la rubrique «Renseignements commerciaux, etc.» et le titre: «Les frais de transport sont très élevés dans le Nord-Ouest de la Chine.» Mais il n'y a que peu de renseignement à y cueillir. Il commence par quelques indications sur les relations commerciales: région agricole, qui importe des outils et divers articles de ménage, de Lu-ngan, Yu-hsien, Ting-hiang, etc. (au Chan-si), comme des pioches, des hâches, etc. Ils sont transportés à dos de chameau (probablement il veut dire: vers l'intérieur de la Mongolie), souvent à 1000 *li* de distance, ce qui demande plusieurs jours. Et en route de nombreuses taxes aggravent encore le prix. Par exemple, à Yuh-hsien la taxe de production est de 9'8 cents par 280 catties, c'est-à-dire une charge de chameau; puis à Sha-hou-k'eu (au passage de la Grande Muraille) encore 60 cents; puis à Koei-hoa-tch'eng, encore 60 cents, et à *soei-yuan* (la ville mandarinale tout proche) 16'8. Ce qui fait que tout l'ensemble

des droits de *li-kin* monte bien à 1'75 dollars, par charge; sans compter les taxes exigées pour les chameaux eux-mêmes, par les douanes locales de Koei-hoa et de Koei-soei. Et tout cela amène la vie chère, les prix élevés des marchandises ainsi importées: par exemple, une hâche y coûte presque le double de ce qu'elle coûte en Chine. Les objets (fil de fer, clous, etc.) européens, venus de la côte, en chemin de fer, ne payent pas ces *li-kin* (permis de transit délivrés par les douanes indigènes) et coûtent donc moins cher que ceux fabriqués en Chine.

Voilà tout ce que le journal nous livre, en fait de chiffres exacts. Nous pouvons dire qu'en ces dernières années les prix des transports ont décuplé. Ainsi en 1924 on payait pour le transport de Koei-hoa-tch'eng à Kalgan, par les charrettes du *mao-tch'eu-lou*, 13 sapèques par livre. En 1926 on demandait pour le même transport dix fois plus; tellement les risques avaient augmenté. Aussi on peut dire que les chars ne sont plus guère usités pour les longs trajets. Naturellement vers l'intérieur de la Mongolie il faut en rester toujours aux anciens systèmes, chars ou chameaux, mais c'est toujours avec des risques extrêmes, d'être rançonné ou pillé, de voir les animaux confisqués, etc. Ce sont encore toujours les Mongols qui continuent ces entreprises de transport, leur vrai gagne-pain, et comme ils sont les seuls à connaître les routes de l'intérieur, ils échappent facilement aux agents du fisc.

Mais partout où l'on peut trouver des moyens de locomotion plus modernes, plus rapides, on ne les manquera pas. Ainsi on voit déjà beaucoup de bicyclettes, dans la ville et les environs. Il y a dix ans, à part un ou deux missionnaires, personne n'en possédait; on n'en avait jamais vu. Par contre les palanquins (*k'iao-ze*) et les chars de luxe (*kiao-tch'eu-ze*) ont presque entièrement disparu. Peut-être on en verrait encore pour une noce ou un enterrement. Du chemin de fer nous avons déjà suffisamment parlé.

Quant aux automobiles, on peut dire qu'en 1926 ils sont presque uniquement réservés aux officiers, parce qu'il y a une taxe vraiment prohibitive, 500 dollars par an. Aussi les voitures privées ou les services publics disparaissent. Ainsi la International Export Co en avait une au service de son directeur; elle cessa de circuler. On doit noter aussi que les sociétés étrangères eurent à subir divers tracasseries, en ces dernières années: quand l'agitation anti-anglaise se manifesta à la côte, les étudiants de Koei-hoa-tch'eng saccagèrent plusieurs bureaux: alors l'International Export cessa ses opérations et la Standard Oil Co se mit à employer des chameaux pour ses transports.

Et depuis lors la situation restait assez trouble. Peut-être que maintenant (1929), depuis que le pouvoir central s'est déplacé vers Nan-king, et que ses chances de succès semblent augmenter, on pourra espérer plus de calme dans la lointaine Mongolie? C'est l'histoire de l'avenir.

D. Les Voyages au Kan-sou.

C'est donc ici un pays contigu à une partie de la Mongolie, mais entièrement chinois, et même vieux comme l'histoire de la Chine. Il servira encore une fois comme terme de comparaison.

En beaucoup de régions du Kan-sou, surtout vers le sud, on n'a qu'un fouillis de montagnes, très serrées les unes contre les autres: les chars y sont presque inconnus. Et aucun chemin de fer n'y a encore pénétré.

Jusqu'en ces dernières années il n'y avait dans tout le pays qu'une grande voie carrossable. Celle-ci partait du nord, de Lan-tcheou, la capitale, et même de Leang-tcheou, et se dirigeait vers la capitale du sud, Ts'ing-tcheou. De là elle se prolongeait encore vers le sud, passant par Hoei-hsien, qui est à trois journées plus loin, et allant jusqu'à la rivière la plus proche, à 70 *li* au sud-est de Hoei-hsien. On est alors à la frontière du Chenn-si méridional, à Pei-choei-kiang, qui est un grand entrepôt et un port très utilisé, sur la rive gauche de la rivière, et par conséquent encore au Kan-sou. Cette rivière s'appelle le Kia-ling, et par ses eaux les bateaux peuvent descendre vers le Fleuve Bleu (Yang-tze-kiang), qu'ils atteignent à Tchoung-king (province du Seu-tch'oan). — D'autres fois on ne fait que traverser le fleuve, à Pei-choei-kiang, et on continue par voie de terre vers Han-tcheou, sur la rivière Han (Han-kiang) qui mène également vers le Fleuve Bleu, qu'elle atteint à Han-keou. Dans leur cours supérieur, près du Kan-sou, ces deux rivières présentent beaucoup de rapides; mais les Chinois de ces pays sont d'excellents nautonniers. Sur le Fleuve Bleu ils rencontrent enfin les grands steamers qui descendent vers Chang-hai.

Voilà la grande artère, terrestre et fluviale, qui en ces coins reculés de la Chine, relie le nord au sud et l'ouest à la mer. C'est presque l'unique chemin facilement praticable, pour rapports entre les provinces.

Dans le nord du Kan-sou, où les chemins accessoires s'embranchent sur la grand'route, les chars et les chameaux sont d'un usage assez commun pour les grands transports. Les chameaux font surtout les voyages d'hiver, en longues files de 9 à 10 bêtes qui se suivent à la queue-leu-leu et sont précédées par un conducteur unique. Pour les chars c'est aussi une nécessité en ces pays de voyager en caravanes, afin de pouvoir passer les montagnes ou les rivières.

Voici comment les convoyeurs procèdent aux endroits difficiles. Il y a ordinairement quatre bêtes à un char, un cheval ou mulet de brancard et trois mulets devant, de front. Au pied de la montagne on s'arrête et pour monter la côte on se prête mutuellement du renfort: ainsi il y a souvent jusque 16 ou 18 mulets de trait à la fois, attelés deux par deux. Après une montée fatigante, qui prend souvent toute la journée, on arrive à une auberge, située sur une plate-forme. C'est parfois au sommet; mais pour les plus hautes chaînes il y a parfois une station à mi-côte. — De même pour passer certaines grandes rivières, surtout à l'époque des crues il faut parfois une demi-douzaine de bêtes de trait.

La principale marchandise qui est ainsi transportée est celle qui fait l'objet des plus grandes cultures et du plus grand commerce dans ces pays: nous voulons parler du tabac-à-eau, appelé *lan-houo-yen* (tabac bleu) ou, comme on dit dans les livres: *si-yu*. C'est un article qui n'existe pas en Mongolie: ce tabac que les Chinois fument dans les pipes-à-eau est une variété

particulière, à feuilles larges, presque arrondies. Après l'opium, c'est la culture la plus répandue et la plus rémunératrice du Kan-sou septentrional (autour de Lan-tcheou et de Leang-tcheou) et surtout du Kan-sou moyen, dans les belles vallées de Ti-tao et de Koung-tch'ang, deux grandes villes qui en sont aussi les principaux marchés.

Mais en dehors de ces principaux chemins, dans toutes les vallées du sud, et surtout autour de Ts'ing-tcheou, le transport se fait principalement par bêtes de bât ou à dos d'homme. Les hommes portent de 100 à 120 livres, par exception 130; et avec ce fardeau ils passent par monts et par vaux et font en moyenne 40 *li* par jour. Parmi les animaux on emploie surtout les mulets; un peu aussi les petits ânes, ceux-ci ne portant qu'une demi-charge.

Les Chinois de la basse classe voyagent à pied, souvent en portant deux paquets au bout d'une perche (*pien-tan*); ou bien ils peuvent mettre tous leurs objets dans un sac porté sur le dos et suspendu à deux demi-cercles en bois, qu'on peut écarter selon le besoin. Les petits commerçants et les colporteurs emploient aussi le *pien-tan*; on voit ainsi ces derniers traverser toute la Chine, vendant de la toile et d'autres objets de ménage. Au Kan-sou ils payaient autrefois 20 sapèques pour passer la nuit à l'auberge; mais dans la suite ce prix étant devenu le double. Ils doivent s'occuper eux-mêmes des vivres: ceux-ci consistent surtout dans le plat le plus usité en ce pays, et qui est la «farine blanche» (de froment), le luxe de la Mongolie. Parfois l'aubergiste peut leur en fournir et le vend alors par jatte (*wan-ze*): une ou deux jattes suffisent pour un repas. On payait autrefois 24 sapèques par jatte; depuis la République le prix avait monté jusqu'à 30 sapèques et tout le monde se plaignait déjà de la vie chère: au cours où en était le bon cuivre, cela représentait déjà jusqu'à 30 centimes. C'était la conséquence des temps incertains, des passages plus fréquents de voyageurs et du haut change qui allait commencer pour les anciennes monnaies. De plus l'achat d'une jatte de farine était parfois obligatoire pour obtenir le logement, qui était alors compris dans ce prix; sinon, si on voulait manger de ses propres provisions, l'aubergiste faisait payer le logement à part et c'était presque le même prix que sa première jatte de farine.

Les gens de la classe moyenne, commerçants, gros fermiers, etc. voyageaient à dos de mulet, plus rarement à cheval. Le mulet, du reste, est préféré par toute la Chine, comme bête de luxe. Il peut porter 200 à 220 livres et si on ne lui donne qu'une demi-charge, il portera aussi son maître. Les grands commerçants louent ainsi une série de mulets pour le transfert du tabac-à-eau, et eux-mêmes on les voit alors haut-perchés sur leurs bagages et leur literie, et suivis par les bêtes portant chacune deux caisses; ou bien ils prennent des mules avec leur demi-charge.

Les richards et grands seigneurs ne tolèrent pas d'*impedimenta* sur leur monture, mulet ou cheval, et sont communément encore accompagnés d'un servant, le compradore de la maison, comme le pédissèque pour le missionnaire. A l'auberge vous demanderez le *tang-ts'ao-ti*; c'est ainsi qu'on y appelle le factotum de la maison, l'homme chargé de vous rendre tous les services requis; il vous indiquera la chambre, commune ou particulière, celle-ci pour

100 sapèques de supplément; il fera chauffer le *k'ang* (lit-estrade), apportera l'eau; fournira le foin et le picotin pour les bêtes et finalement ce sera lui qui règlera le compte. Son nom se traduit «celui qui s'occupe du foin»; c'est généralement un personnage actif, capable, et qui n'a pas peur de soutenir une querelle; le maître de «l'hôtel» ne se montre pas, mais se décharge sur son majordome de toute la gestion.

Naturellement les gens qui en ont les moyens se payeront des repas plus fins que la légendaire écuelle de farine. La viande, les œufs, et tout ce que vous n'aurez pas apporté, sera à trouver dans les boutiques du voisinage. Dans les grands centres, les villes, ou les villages qui sont au moins de première classe (*pou-ze*) il existe aussi des restaurants (*jan-koan-ze*) où l'on peut aller dîner à la chinoise; mais dès le soir ces maisons qui se respectent sont fermées: ainsi après une longue étape vous en êtes réduit bien souvent à la vulgaire auberge.

Les mandarins enfin, quand ils se déplacent, se mettent dans la chaise à porteurs, le palanquin signe de leur haute dignité. Ils emploient à cela huit porteurs, qui se relayent par moitié. Ils ont en outre leur escorte, où se trouvent domestiques, cuisiniers, etc. tous gens montés. On avertit d'avance les grandes auberges, qui auront à loger tout ce beau monde et à veiller que tout soit prêt. Mais nous ignorons jusqu'à quel point ces coutumes sont restées en vigueur; cela varie encore beaucoup.

Le coût d'un voyage dépend des prix de tous les objets à se procurer. Le foin surtout est le grand souci de la journée: autrefois il fallait payer ici 40 sapèques par bête, mais depuis la République on en demandait bientôt 80 à 100, même 200, et souvent on n'en trouvait pas, à aucun prix. Ceci était une conséquence des nombreuses armées qui étaient passées.

Un mot sur les prix des montures. Un bon cheval de selle (on n'en emploie guère d'autres) coûtait au temps de l'Empire de 40 à 50 taëls. Depuis lors (1922) il fallait donner 60, 80 et jusque 100 taëls; cela était dû à l'augmentation de la cavalerie montée. Les mulets, plus usités encore, sont aussi plus chers, de 80 à 100 taëls. Pour les années ultérieures les détails manquent et probablement comme ailleurs les animaux seront devenus plutôt introuvables.

Pour finir, racontons encore le dernier progrès des temps que nous avons pu considérer: il dépeint déjà très bien une nouvelle époque. Il s'agit encore d'une nouveauté introduite par le très ingénieux sous-gouverneur de Ts'ing-tcheou, le Koung-seu-ling déjà cité. Il s'était mis en tête de construire de nouvelles routes, bien modernes. Et d'où lui venait ce beau zèle? Ruse de guerre civile. Car il avait reçu avis des autorités supérieures qu'on ne pouvait plus entretenir tant de soldats. Alors il répondit: «Moi, pauvre homme, je n'ai que 1000 braves, le chiffre permis. Les autres personnes à mon service, ce sont des ouvriers que j'emploie pour le bien du pays, à faire des routes et à exploiter des mines de charbon.» Et c'était toute une armée. «Oh, ce n'est que par mesure de sécurité que ces gens portent l'uniforme, mais ils n'ont pas de fusil.» Ceci c'était probablement une erreur du général. Mais tout cela fait qu'en

réalité on voit un peu des soldats partout, occupés à surveiller des travaux publics. Il est vrai qu'ils ne travaillent guère, les dignes personnages, mais ils mettent à l'œuvre les habitants du pays, qu'ils payent même généreusement ... avec «leur» monnaie, frêlée. N'importe; de ce qui se fait ainsi on peut se réjouir. Outre les routes, ils s'occupent aussi à faire des ponts et autres travaux d'utilité publique. Mais c'était à l'avenir à montrer ce qui résulterait de cette armée au travail. Et bien vite on pouvait prévoir que le beau résultat ne se maintiendrait guère; l'avenir allait s'assombrir là comme ailleurs. Et bientôt on n'entendit plus parler du gouverneur; son beau temps était passé; mais celui du pays également.

(A continuer.)



Die Sprache der Zamuco und die Verwandtschaftsverhältnisse der Chaco-Stämme.

Von ČESTMÍR LOUKOTKA.

Meinem lieben Freunde Dr. A. MÉTRAUX in Tucumán gewidmet.



Da die Chaco-Stämme im raschen Aussterben begriffen sind, ist es sehr nötig, alles, was wir bis jetzt von ihren Sprachen kennen, genau zu überprüfen. Weil viele Werke heute sehr schwer zu erreichen sind und Studium aus älteren Quellen fast unmöglich ist, habe ich hier alle Veröffentlichungen über das Zamuco wiedergegeben und einige kritische Bemerkungen über Orthographie, Grammatik und Verwandtschaft angefügt. Diese Arbeit ist mir dadurch erleichtert worden, daß ich einige linguistische Aufzeichnungen des großen italienischen Forschers GUIDO BOGGIANI, die ich auffand, einbeziehen konnte.

Es sind nicht nur seine Originalnotizen, die im Urwalde ins kleine Büchlein (10) mit Bleistift geschrieben sind, sondern auch seine nichtbeendeten Manuskripte (wie z. B. *Vocabolario dell' idioma Ciamacoco*, von mir beendet) (35) und Entwürfe für weitere Arbeiten. Hier habe ich auch einige kürzere Notizen über die Zamuco-Sprache gefunden (11). Die im *Vocabolario dell' idioma Guaná* erwähnte Arbeit (4, S. 57) habe ich leider nicht gefunden, sie ist wahrscheinlich verlorengegangen.

Die Notizen enthalten auch BOGGIANI's eigene Beobachtungen über die Verwandtschaft der Zamuco mit den Chamacoco. Weil das Material, das wir in seiner Arbeit „*I Ciamacoco*“ (2, S. 99—122) besitzen, alles ist, was über diese Sprache gedruckt wurde, erschöpfte ich für Prüfung auch die Manuskript-Vokabulare meines Freundes, des Herrn A. V. FRIČ (21). Die Bearbeitung dieser Vokabulare ist in Tucumán erschienen (36, S. 560—577). Es handelt sich hier um drei Sprachen, resp. Dialekte, und zwar: *Čamakoko*, *Tumrahá* und *Išira*. Im Werke des bekannten schwedischen Forschers ERLAND NORDENSKIÖLD (38, S. 324) ist ein Bruchteil eines *Tsirákua*-Vokabulars abgedruckt. Diese Sprache hat viele Anklänge an das Zamuco, leider ist dieses Wörterbuch zu klein. Die Verwandtschaft zwischen den beiden Sprachen wurde schon vom Autor der erwähnten Arbeit bemerkt.

Es ist ganz sicher, daß die Zamucos, über welche so viel frühere Autoren, wie HERVÁS, D'ORBIGNY, CARDÚS und andere berichtet haben, nicht derselbe Stamm wie die heutigen Čamakokos sind. Einige Wörter der Zamuco-Sprache zeigen, wie ich beobachtet habe, viele wörtliche und lautliche Anklänge an die Čamakoko-Sprache. Dies erklärt sich nicht nur durch eine Verwandtschaft beider Sprachen, sondern auch durch frühere Beziehungen zwischen beiden Stämmen.

Es ist anzunehmen, daß beide Stämme in vorkolumbischen Zeiten ein einziges Volk bildeten, aber die Ursachen der Trennung sind uns unbekannt. Möglicherweise handelt es sich hier um einen Einfluß der nördlichen Stämme, wie Chiquitos, Otuquis und andere. Verwandtschaft dieser Stämme unter sich oder mit anderen Völkern war bis vor einigen Jahren sehr wenig bekannt. Erst PAUL RIVET hat einiges Licht in die Sprachverhältnisse Boliviens geworfen; seine genauen Abhandlungen sind eine vorzügliche Grundlage für weitere Arbeiten. Wahrscheinlich wird es uns niemals gelingen, alle Fragen über Verwandtschaft, Wanderungen, Religion usw. der Indianer ganz zu beantworten; denn es fehlt an genauen Berichten. Nicht dringlich genug kann man alle, die dazu Möglichkeiten haben, immer wieder bitten, alles und jedes, was sie über die Kultur und Sprache der Indianer erfahren, gewissenhaft aufzuzeichnen.

Deutsch	Zamuco des HERVÁS	Samucu: O. = D'ORBIGNY, C. = CARDÚS, B. = BRINTON	Ciamacoco — BOGGIANI	FRĀ: Č. = Čamakoko, T. = Tumrahá, I. = Išira NORDENSKIÖLD: Ts. = Tsiarákua
also	<i>choetie</i>	—	—	—
alt (Adj.)	—	C., O. <i>chokinap</i>	—	Č. <i>yahude</i>
andere	... <i>hi</i>	—	—	Ts. <i>dlyóqi-dodye</i>
Auge	<i>yedo</i>	O. <i>yedodia</i> (1), C., B. <i>yedoi</i>	—	—
Augenbrauen	<i>yedomit</i>	—	—	—
Bauch	<i>chirobite</i>	—	—	Č. <i>pohrebit</i> ; „Rippen“
Berg	—	C., O. <i>cucanat</i>	<i>os-a-é'bité</i>	Č. <i>kuxret</i> , Ts. <i>kukáni</i> ; „Stein“
Bogen	—	C., O. <i>acho</i>	<i>cócontét</i>	—
Brust	<i>aofoc</i>	—	—	—
dunkel	<i>otota</i>	—	<i>os-a-é'túto</i>	Č. <i>os-átetho</i> , T. <i>oserozra</i> , I. <i>átetho</i>
Erde	<i>nup, numi</i>	—	—	siehe „schwarz“
essen	—	—	<i>nimit</i>	Č. <i>yep</i> ; „Erde“, <i>nimit'</i> „unten“
Feuer	<i>pioc</i>	C., O. <i>agu</i> (5)	<i>arit'</i> ; „trinken“	Č. <i>tayáu</i> ; „essen“, <i>egga</i> ; „trinken“
Fuß	<i>irie</i>	C., O., B. <i>pioc</i> (6)	<i>Tumanahá</i> ; <i>puituhu</i>	Ts. <i>pió</i>
ganz	<i>chuena</i>	—	<i>os-i-dilli</i>	Č. <i>póhrš</i> , T. <i>pirit'</i>
Geist	<i>ugot, guideda</i>	—	—	Č. <i>enehiad</i>
gib mir	—	C., O. <i>asigue</i> (8)	<i>aszsóc</i>	—
Gott	<i>tupade</i>	—	—	—
Hand	<i>yumanai</i>	C., O., B. <i>ymanaetio</i> (10)	<i>os-ummé</i>	Č. <i>ma ohme</i> , T. <i>mé</i> , Ts. <i>dlyóko-maná</i>
Haus	<i>idai, yigueda</i>	—	—	I. <i>itai</i>
Herz	<i>yayuc</i>	—	—	—
Himmel	<i>giueaté</i>	—	—	T. <i>yetet</i>
hinauf	<i>hi-giueaté</i>	—	—	Č. <i>eit'</i>
Honig	<i>cuten</i>	—	—	—
ich, mein	—	C., O. <i>oyu</i>	<i>eióc</i>	Č. <i>iok</i>
ich will	—	C., O. <i>aimese</i>	—	—
ich will nicht	—	C., O. <i>cachimese</i> (13)	—	—

Deutsch	Zamuco des HERVÁS	Samucu: O. = D'ORBIGNY, C. = CARDÚS, B. = BRINTON	Ciamacoco — BOGGIANI	FRİČ: Č. = Čamakoko, T. = Tumrahá, I. = Išira NORDENSKIÖLD: Ts. = Tsirákua
ihn	—	C. <i>vuta</i> , O. <i>uuta</i>	<i>iuld, uild</i>	—
jung (Adj.)	—	C. <i>nacar</i>	<i>narabicét</i>	Č. <i>nagrebitha</i>
Kopf	<i>yatoitae</i>	C., O., B. <i>yatodo</i> (14)	—	I. <i>kote</i>
klar	<i>pioc</i>	—	—	siehe „Feuer“
Körper	<i>yogatade</i>	—	—	—
Mensch	<i>nani</i> [B.]	C., B. <i>vairigué</i> (15)	<i>núna</i>	—
Monat	<i>nuna</i> (16), <i>heloxei</i>	—	—	—
Mond	<i>hetoxei</i>	C., O., B. <i>etosia</i>	<i>oté, ota</i>	T. <i>etiši</i> : „Neumond“
Mutter	<i>oté</i> (17)	—	—	Č. <i>os-late</i> , I. <i>ote</i>
Name	<i>reo</i> (18)	—	—	Č. <i>agrepiid'</i>
Nase	<i>yucunachu</i> [B.]	—	—	—
Ohr	—	C., B. <i>yagorone</i> , O. <i>yano- enia</i> (19)	—	Ts. <i>dlyókon-goroni</i>
Pfeil	<i>bec</i>	C., O. <i>diojic</i>	—	—
Regen	—	—	—	—
schlafen	<i>otota</i>	C., O. <i>amo</i>	<i>ámo</i> = 2. Pers. Sing. <i>Otonda</i> = Männername	Č. <i>tig-mo</i>
schwarz	—	—	—	Č. <i>Otonte</i> = Männername, <i>nandutha</i> = „schwarz“
See	<i>yot-opat</i>	—	—	—
Seele	<i>yuhorré</i>	—	—	—
Sonne	<i>guiedde</i>	C., O., B. <i>yede</i>	<i>déi</i>	Č. <i>deit'</i> , T. <i>yite</i> , I. <i>dei</i> , Ts. <i>gété</i>
Stein	<i>cucarar</i> (20)	—	<i>cóconrét</i>	Č. <i>kukret'</i> , Ts. <i>kukáni</i>
Stern	<i>hedoi</i>	—	—	—
süß	<i>dirip</i> (21)	—	<i>diri</i>	—
Tag	<i>dire</i> (22)	—	<i>déi</i>	—
Tier	<i>cuchap</i>	—	—	Č. „T. <i>deit'</i> “
unten	<i>hi-numitie</i>	—	—	Č. <i>osičatha</i> : „Tapir“??
Vater	<i>yai, yebia</i>	—	<i>nimit</i>	Č. <i>nimit'</i>
viel	<i>unaha</i>	—	(<i>cunieppá</i>)	—

S. 845 ff. lasse ich alles folgen, was ich in HERVÁS, D'ORBIGNY und CARDÚS gefunden habe, und zwar in ursprünglicher Schreibweise. Dem füge ich die Wörter an, die von BRINTON (14) nach diesen Autoren angeführt worden sind. In der ersten Kolonne stehen Wörter aus Werken des LORENZO HERVÁS (25, S. 102—103, 26, S. 163—223, 27, S. 101, 229). Dann folgen in der zweiten Kolonne die von D'ORBIGNY (39, S. 80), mit O. bezeichnet, weiter die Wörter aus CARDÚS (15, S. 89), mit C. bezeichnet, und dann die von BRINTON angeführten Wörter, mit B. bezeichnet. Die dritte Kolonne enthält die Wörter aus BOGGIANI (2, S. 99—122, 35, S. 152 ff.), die letzte aus Manuskript-Vokabularen des Herrn FRIČ, bezeichnet Č. für Čamakoko, T. für Tumrahá und I. für Išira und die Tsirákua-Wörter NORDENSKIÖLD's (38, S. 324, Note), die Ts. bezeichnet sind. Alles wo möglich in der Originalorthographie.

B e m e r k u n g e n.

(1) Wie in anderen Eingebornensprachen des Chaco trifft man auch im Zamuco die Besonderheit, daß die Wörter für Körperteile mit der gleichen Silbe anfangen. Im Kaduveo sind diese Silben nach HERVÁS *na, ne, ni, no, nu*, nach CASTELNAU *co*, nach KOCH-GRÜNBERG (31) *kod*, nach FRIČ (21, 36) *od*, in Čamakoko nach BOGGIANI und FRIČ *os*. Die Zamuco-Sprache hat *ya, ye, yo, yu*, vielleicht auch *yi*; aber bei Knappheit der Vokabeln, die wir aus dieser Sprache haben, ist diese Silbe nicht so genau festzustellen. Aber es ist wahrscheinlich, daß dieser Präfix in der Reihe nicht fehlt. Die Besonderheit der Silbenpräfixe in Zamuco wurde schon durch D'ORBIGNY beobachtet.

„Le langage accuse, dès le premier aperçu, une source tout à fait différente de celle des langages du Chaco; ce ne sont plus ces sons durs, cette sorte de croassement guttural, dont l'oreille est continuellement choquée; au contraire, dans le langage Samucu, on trouve une douceur remarquable, une euphonie qui plait; on l'entend avec plaisir, *c'est l'italien du désert*.“

„Elle est remplie de terminaisons en *a* et en *o* surtout dans les sections *guarañocas* et *samucu*...“

„Elle presente cette particularité, que presque tous les noms des parties du corps commencent par la monosyllabe *ya, ye, yu*, comme dans *yuréata*, *joue*; *yanoné nia*, oreilles; *yédodia*, yeux;...“

Zu diesem Texte bemerkt BOGGIANI (11):

„Tutto quanti il D'ORBIGNY dice dell' idioma Samucu lo si puo applicare a quello Ciamacoco; più d' una volta ni occorre di dire che il Ciamacoco era l'Italiano del Chaco anche per l'accento. Questo concorda con mia idea che il Ciamacoco sia un idioma di tipo molto affine a quello Zamuco, benché differisca molto nella costruzione dei vocaboli in generale, salvo le eccezioni, le quali, a quanto pare non sono poche.“

Möglicherweise ist *yedodia* Plural, wie auch bei Tsirákua *dlyóqi-dodye*.

(2) Das Wort für Körperteil, ohne hier das Präfix *y* zu sehen (vgl. Bemerkung Nr. 1). Sicher handelt es sich hier um einen Irrtum beim Hören (oder in der Orthographie, vielleicht um einen Druckfehler), weil der *F*-Laut in allen Chaco-Sprachen sehr zweifelhaft ist.

(3) Dunkel und schwarz (s. *ds.*) sind nach allen Aufnahmen gleiche Wörter bei BOGGIANI und FRIČ.

(4) Für beide Worte in HERVÁS haben wir Konkordanzen: für *nup* ist Čamakoko FRIČ's *yep*, für *numit* bei BOGGIANI *nimít*.

(5) Wahrscheinlich ein Irrtum in der Bedeutung des Wortes; nicht *essen*, sondern *trinken*! In der Aussprache von *agu* und FRIČ's *eggu* ist nur ein kleiner Unterschied und es ist sicher, daß die alte Zamuco-Aussprache *g* hat an der Stelle des BOG. *r* in *arü*.

(6) Tumanahá-Wort BOGGIANI's ist sicher verwandt mit dem Zamukischen. Tsirákua-Equivalent ist aber besser. Siehe auch „klar“.

(7) Auch hier fehlt das Präfix, denn es handelt sich nicht um einen Fehler aus *yirie*, wenn man das Tumrahá-Wort *pirit'* in Erwägung zieht.

(8) Evident französisch geschrieben und identisch mit BOGGIANI's *assoc*, *essioc*, *assim eioc*. Wurzel *asi* bedeutet wahrscheinlich sein, wie in Čamakoko *essi* oder *assi*.

(9) Ein Guarani-Wort, von Jesuiten eingeführt.

(10) Vielleicht hat dieses Wort, das wenig differiert von HERVÁS, dieselbe Bedeutung wie Hand mit Fingern, Ciam. *os-ummescior* (*escior* = *etio*). Auch in der Aufnahme von FRIČ habe ich für „Finger“ Č. *os-mé* gefunden. Interessant ist aber Ts. *dlyóko-maná*. *Dlyóko* ist dem Possessiv-Präfix *ya* in Zamuco und *os* in Čamakoko gleich, bedeutet aber eher „deine“ als „meine“.

(11) HERVÁS hat für „Haus“ zwei Wörter: *idai*, deren Sinn „Haus“ im allgemeinen ist, und *yigueda*, d. i. „mein Haus“. Erster Sinn ist durch FRIČ's *itai* bestätigt. Ich meine, die präfigierten Silben *ya*, *ye*, *yo*, *yu* sind nichts anderes als Reste der Possessive, was auch im Čamakoko mit *os* der Fall ist. In der Zamuco-Sprache finden sich diese Präfixe nicht nur an Wörtern für Körperteile (s. Bem. Nr. 1), sondern auch an allen Wörtern, die eine Beziehung zum Menschen ausdrücken, also auch Abstrakta. Z. B.: „Seele“ im Sinne von Geist, Gespenst ist *yuhorre*. Wir möchten hier dieses *yu* auch für ein Possessiv-Präfix halten. In *yigueda* haben wir ein Beispiel des Wortes, das das seltene und nicht festbestimmte Präfix *yi* hat, und wir gehen nicht fehl, wenn in diesem Falle diese Silbe für ein echtes Possessiv-Präfix ausgegeben wird. Originalbemerkung BOGGIANI's (11): „Come ho detto il Ciamacoco presenta la stessa particolarità in vocaboli che denominano cose d'uso os appartenenti alle persone, non alle bestie.“

(12) *Guieaté* ist wahrscheinlich „hinauf“, „oben“, *hi-guieaté* „dort hinauf“.

(13) *Cach* ist Präfix des Negativs.

(14) Wort mit Präfix. Siehe Bemerkung Nr. 1.

(15) Diesbezüglich weicht HERVÁS sehr von D'ORBIGNY ab. D'ORBIGNY hat für „homme“ in Chiquito *nonich*, in Mataguayo *inoon* und in Otuquès *vuani*, die den Worten bei HERVÁS ähnlich sind. BRINTON hat aber beide Wörter übernommen. Čamakoko-Äquivalente sind: BOGGIANI *nét*, FRIČ Č. *nahrap*, T. *itahak*, I. *nagalabü*. D'ORBIGNY's *vairigué* ist also rätselhaft.

(16) Alle hiesigen Eingebornen teilen das Jahr in lunarische Monate auf. *Nuna* ist aus spanischem *luna* entstanden, wahrscheinlich durch den Einfluß der Guarani oder Chiquito.

(17) BOGGIANI's *oté* ist nach FRIČ Appellativ, wenn nicht Kinderwort *Mama*.

(18) Wort aus „*Idea del Universo*“, T. XVI, S. 180. Ferne Verwandtschaft mit Čamakoko.

(19) Wurzel *goroné* ist dieselbe bei Tsirákua.

(20) D'ORBIGNY hat für „*Honig*“ dasselbe Wort wie HERVÁS für „*Stein*“. Daß es sich hier um einen offenbaren Fehler handelt, habe ich bemerkt und deshalb den Sinn berichtigt. „*Stein*“ und „*Berg*“-Reihe in Zamuco und Čamakoko ist folgende: O., C. *cucanat*, Ts. *kukáni*, HERVÁS, *cucarat*, BOGGIANI *cócon'et*, Č. *kukret'*, *kuxret*. In der Ciamacoco-Aufzeichnung BOGGIANI's findet sich die Bemerkung, daß in der Čamakoko-Sprache kein reiner R-Laut ist, sondern nur ein Zwischenlaut *n'*. Das stimmt auffallend mit der angeführten Reihe.

(21) Originalerklärung BOGGIANI's: „Salvo la *p* finale questa parola è identica a quella Ciamacoco che ha lo stesso significato. In Ciamacoco deriva dal nome di certe api senza pungiglione, gialle, che fanno nei tronchi dé grandi alberi, sotto la corteccia, dé grossi favi con cellule non esagonali e piccole come quelle delle nostre api comuni da miele, ma ovoidali e grandi quasi come uova di gallina, disporti a grappolo, di una cera nera, molti dé quali contengono una grande quantità di limpido dolcissimo miele delizioso, ed altri contengono, come in deposito, il poline ed il succo dei fiori formato come una pasta molto asciutta, friabile gialla e rossiccia di odore gradevole e gusto dolce, denso, acre. L'entrata al nido è un piccolo forellino nella corteccia dell'albero, difficilmente visibile per un occhio non bene esercitato.“

„I boschi del Chaco abbondano di questi alveari. I Ciamacoco chiamano *dirí* tanto le api di quella specie quanto il loro miele e tutto ciò che sia dolce e molto buono. Ed usano questo aggettivo-persino per indicare, como usiamo noi l'aggettivo *dolce'*, una persona; per essemplio diramo perfettamente *Tüb'iciárne dirippá* per dire: *La donna e una dolcissima cosa*, in tutti i sensi cui si presta una simile allusione.“

(22) Čamakoko *dei* (BOGGIANI) oder *deit'* (F.) bedeutet auch „*Sonne*“.

(23) Note bei HERVÁS: „Padre *yai*, mio padre *yebia*.“

(24) Verwandte Form von Superlativ: *puz* = *pisciu*. Für weitere folgende Formen haben wir kein Beispiel. Siehe auch Bemerkung Nr. 40.

(25) In Čamakoko *pid*, bedeutet irgendein Stück Holz oder Ast. HERVÁS hat *pít* wahrscheinlich in derselben Bedeutung und dann muß *ogat* „Wald“ sein.

(26) Das Wort für Wasser, *yot*, bot mir Gelegenheit, einen Vergleich mit dem entsprechenden Čamakoko-Worte *nió* anzustellen. In *yot* sehe ich alle Elemente, die auch das Čamakoko-Wort aufweist. Das *y* kann wie *ni* klingen, besonders, wenn es nicht klar gesprochen wird. Akzent in *o* bedeutet, daß dieses Wort verstümmelt ist, das *t*-Finale fällt bei oberflächlicher Aussprache oft weg und dient zum Silbenschuß oder zur Betonung.

(27) Beispiel eines Wortes, das beiden Sprachen identisch ist. Selbstverständlich handelt es sich um Benennung der Eingebornenpfade im Urwalde. Die Identität des Wortes ist auch durch Aufnahme FRIČ's bestätigt worden.

(28) Über „weiß“ habe ich folgende Bemerkungen BOGGIANI's gefunden: „In Ciamacoco ‚bianco‘ si traduce per *pórlo* ma pronunciando, l' *r* e l' *l*, in modo confuso; se si pronuncia *póro* strisciando un poco sulle dice *r* in modo che non siamo troppo distinte, s' otterá lo stesso suono della parola ciamacoco. Per *porore* è anche più che probabile che chi raccolse per primo le parole dell' idioma Zamuco non sia stato tanto fedele nel riprodurle graficamente con tutta precisione, accontentandosi di una ortografia approssimativa. Lo si può deduce anche, dal fatto che quasi nessun accento è indicato né in questo né in nessuno degli altri idiomi di cui si sono occupati tutti questi scrittori studiosi delle lingue del Chaco; e l' accento della parola è per me una cosa importantissima di cui bisogna tener nota esatta, difendendone, in certa qual maniera, il tipo di linguaggio che distingue una tribú dall' altra. E non solo in questo hanno mancato gli scrittori passati, ma hanno mancato di usare segni convenzionali per quelle pronuncie non riproducibili con la sola ortografia dell' idioma rispettivo d'ogni singolo scrittore. — Come scriverebbe ad esempio un italiano od un spagnolo il suono del dittongo *eu* od *ö* dei francesi e dei tedeschi senza un segno convenzionale? Ed un tedesco come scriverebbe la pronuncia della *th* inglese? ETC... Gli indigeni del Chaco, come tutti quali del mondo hanno certe pronuncie speciali che è necessario notare e far notare. Ora per chi non ha studiato direttamente degli indigeni la pronuncia dei vari idiomi è assolutamente impossibile senza questi requisiti di pronunciar bene le parole che legge e di farsi un esatto concetto del suono d' ogni differente idioma, il che, come ho detto, è cosa importantissima per stabilirne il carattere.“

„La stesso dicari per le doppie consonanti di cui, specie gli spagnuoli, non hanno mai fatto caso alcuno.“ Diese Beobachtung ist bestätigt auch durch Aufnahmen des H. FRIČ. Für Aufnahmen von Vokabeln aus Eingebornensprachen existieren jetzt viele Systeme der Orthographie.

(29) In den Originalaufzeichnungen BOGGIANI's (11) habe ich gefunden, daß *em* ein zweifelhaftes Wort ist. Aber in Tumrahá nach FRIČ ist „Wind“: *mém*, das sicher verwandt ist.

(30) Siehe Bemerkung Nr. 18.

(31) Numerale sind aus HERVÁS: *Idea del Universo*, T. XIX, S. 97. System der Zahlen über 4 ist nach Fingern und Zehen. Das Zahlwort „eins“ nach FRIČ *somraha* bedeutet auch „ich selbst, allein“.

(32) Übersetzung ist: ganze Hand. Hand ist *yimanai* und *te* ist eine Art der Verstärkung des Sinnes.

(33) Eine andere Eins.

(34) Eine andere Zwei.

(35) Eine andere Drei.

(36) Eine andere Vier.

(37) Beide Hände. Die Endsilbe *-ddië* ist Pluralendung.

(38) Eins auf dem Fuß. Über ... *tie* siehe Bemerkung Nr. 32.

(39) Zwei auf dem Fuß.

(40) Beide Füße. HERVAS (cf.) sagt: „I missionari non hanno sentito mai nella bocca dé Zamuchi numero alcuno sopra 20: se qualche volta loro occorre discorrere di qualche numero superiore prendono in mano grani di formentone, sassetti ecc. li contano segretamente, e mostrandoli dicono *choetie* come questo.“

„Comunemente quando parlano di qualche numero superiore al venti, dicono *unaha*: molti, e questa voce esprime più di venti; se il numero eccede notabilmente il venti dicono *unahapuz*: moltissimi, ed a proporzione che il numero è eccessivo dicono *unaahapuz*, *unaaahapuz*, *unaaaahapuz* in guisa tale che il raddoppiamento della prima *a* significa essere raddoppiato il numero. In Zamuco la mano chiamasi *yumanai* ed il piede *irie*.“

(41) Hier sehen wir die korrigierten Formen von Plural. Die beiden Körperteile haben ein neues Silbenpräfix *yi*.

* * *

Das weitere Material über Zamuco-Sprache sind zwei Gebete in HERVAS (27, Art. V, S. 101: Pater noster, und Art. VI, S. 229: Oracion dominical). Dem ersten Gebet sind einige grammatische Notizen des Autors angeschlossen. Diese sind im Text durch Buchstaben, meine eigenen Bemerkungen mit Nummern bezeichnet.

P a t e r n o s t e r.

<i>Yebia (a)</i>	Vater unser
<i>guire erigu</i>	dieser welcher
<i>daguchi hi guiate (1)</i>	ist in Höhe
<i>Naco puonerac</i>	sei respektiert
<i>aireo (2)</i>	dein Name
<i>azogadipuz (b)</i>	unser-besser-werden
<i>hi-guiate</i>	in Höhe
<i>tennogui gaddó</i>	komm zu uns
<i>Naco piorac</i>	doch sei gemacht
<i>ayutígo</i>	deine Wille
<i>hi numitie idde</i>	in dieser Erde
<i>cho-puz</i>	so viel
<i>piorac hi guiate</i>	machen in Höhe
<i>Azi (3)</i>	gib
<i>ome yoc (4)</i>	an uns
<i>addibozodoe (5)</i>	unsere Nahrung
<i>diriao</i>	alltäglich
<i>gannene</i>	zugehören
<i>hi (c) diridie idde (6)</i>	in dieser Tag
<i>Azore yoc</i>	entschuldige uns
<i>hi addipiazup</i>	in unseren Angelegenheiten
<i>cuch uzudadoc</i>	Sache schlechte
<i>cho (8) aiyo-zoco</i>	wie entschuldigen wir
<i>hi addichetezeranoe</i>	in-unsere Häßlichen

<i>nez</i>	alles
<i>aca (d) aur</i>	nicht erlauben
<i>ega chipiaco</i>	schlechte Taten
<i>addipiazup</i>	unsere Angelegenheiten
<i>cuch-uzodatie</i>	Sachen, schlechte
<i>Arota yoc</i>	befreie uns
<i>hi (e) cuchuzudadoe</i>	von schlechten Sachen
<i>nez</i>	alle

Bemerkungen.

(a) *Yebia* significa nostro, e mio Padre in vocatio, nel nominativo si dice *yai* mio padre, *ai* tuo padre, *dai* suo padre.

(b) La particola *puz* indica significazione superlative.

(c) La finale *tie* e nota del caso del nome.

(d) *Aca* e negazione proibitiva.

(e) Le finale *doe* indica plurale il quale ancora s'indica colla particola *noe*.

(1) HERVAS übersetzt: *sei in alto*, aber aus vorigem (S. 852) geht klar hervor, daß hier *Himmel* gemeint ist.

(2) *Ai* = Possessiv-Präfix 2. Pers. Sing. Diese Präfixe sind in Zamuco folgende: *yai* „mein“, *ai* „dein“, *dai* „sein“, *addi* „unser“.

(3) BOGGIANI: *assioc* „holen“, „bringen“, „geben“.

(4) BOGGIANI: *eioc* „mein“, FRIČ: *atok* „wir zwei“.

(5) *Addi* ist Possessiv-Präfix 1. Pers. Pl. BOGGIANI: *óppossu* „essen“.

(6) BOGGIANI: *ice* „dieser“.

(7) BOGGIANI: *cuci'olet*; FRIČ: *kičilota* „Sache, Ding“.

(8) BOGGIANI: *ha* „wie“.

Oracion dominical.

<i>Yebia Jezu-Kito</i>	Vater Jesus Christus
<i>Tupa-puz (9)</i>	Gott echt
<i>guá nani-puz</i>	sie Mensch echt
<i>apo gua</i>	und sie
<i>atoi (10)</i>	sterben
<i>ahá curucere</i>	auf Kreuz
<i>icaité</i>	in anderen Zeiten
<i>na noc (11)</i>	für uns
<i>Yayugoddoe (12)</i>	mein Herz
<i>dozo-puz (13)</i>	mir schmerzt sehr
<i>yipiazup</i>	Taten
<i>cuchuzudaddoe</i>	die meine schlechten
<i>ome-guá</i>	an sie
<i>guiozé guá</i>	warum für sie
<i>guiozé</i>	warum
<i>gomi-puz (14)</i>	sehr gut
<i>guá</i>	sie

<i>eraponane</i>	allerlei
<i>cuchaddoe</i>	Sachen
<i>nez gai</i>	vor allem
<i>docate</i>	sei das nicht
<i>acuaz-nu</i>	wirf mich aus
<i>guideda idaitie</i>	Hause des Teufels
<i>yitoiri</i>	wenn mir
<i>nei</i>	hinter
<i>Azore-nu</i>	entschuldige mich
<i>yebia</i>	Vater
<i>ca yipiazuri ore</i>	mache das nicht
<i>apo nei</i>	auch in Zukunft
<i>yayauri ore, yebia</i>	laß das zurück, Vater
<i>Tirogoro, Yebia</i>	es ist schon genug, Vater
<i>yipiazuboddoe</i>	meinen Taten
<i>Agaroita gua (15)</i>	glauben-sie
<i>azi ome nu</i>	gib mir
<i>agraciare (16)</i>	deine Gnade
<i>ega gomi-puz</i>	weil sehr gut
<i>nuri nei</i>	sei in Zukunft.

Bemerkungen.

(9) Suffix ... *puz* bedeutet hier, wie auch in anderen Fällen: echt, viel, mehr. Bei BOGGIANI: *pisciú*.

(10) BOGGIANI: *tói* „sterben“.

(11) Andere Form von *yok*.

(12) Vielleicht Plural. Singular ist *yayuc*.

(13) BOGGIANI hat *lossoppá* für „*duole molto*“.

(14) BOGGIANI: *ompisciú*.

(15) Siehe *addipiazup* unsere Taten. Über Präfix *yi* siehe S.

(16) Spanisches Lehnwort mit Präfix.

Schließlich möchte ich bemerken, daß P. RIVET einige noch nicht publizierte Aufzeichnungen über weitere Sprachen der Zamuco-Gruppe besitzt, und zwar: *Guarañoka*, *Poturero* und *Morotoko*, wie auch ein *Zamuco*-Vokabular. Ein kleiner Auszug aus diesem Material befindet sich in der Arbeit über Otukè (16, S. 326-327). Es wurde mir von H. RIVET mitgeteilt, daß dies alles im *Journal de la Société des Américanistes de Paris* erscheinen wird.

Erläuterungen zur Originalkarte.

Der Stand unserer Kenntnisse der Chaco-Stämme ist bei weitem nicht so fortgeschritten, um jetzt schon das letzte Wort zu sagen. Aber ich hoffe, daß mir gelungen ist, einige Fragen auf Grund des neuen Materials zu lösen. Die erste linguistische Karte über die Chaco-Stämme wurde von dem hier vielfach genannten BOGGIANI gezeichnet, der in seiner Kritik (8) über die Arbeit BRINTON's (13) vieles aufgeklärt hat. Auch andere Arbeiten dieses Forschers, die fast alle auf neuen, eigenen Beobachtungen fußen, sind sehr

wertvoll. Dazu kommen zwei Abhandlungen des deutschen Ethnographen THEODOR KOCH-GRÜNBERG (30, 31), der BOGGIANI's und anderer Forscher Material kritisch bearbeitet hat.

Schon KOCH-GRÜNBERG hat bemerkt, daß die Chaco-Karte BOGGIANI's nicht genau ist und die größten Irrtümer sind in seinen Abhandlungen korrigiert worden. Aber auch diese Korrekturen sind heute ungenügend und weil seit jener Zeit viele neue Beobachtungen gemacht wurden, habe ich alles, was ich in Prag erlangen konnte, in meine neue Karte aufgenommen. Sie umfaßt das Gebiet von 17° 30' bis 28° südl. Br. und von 55° bis 64° 20' westl. L., also alles, was für die Chaco-Stämme nötig zu sein scheint. Außer Stammesnamen sind auf der Karte nur hydrographische Einzelheiten angegeben, die Flußnamen von Rio Paraguay und Rio Pilcomayo sind weggelassen.

Gemäß der Einteilung von RIVET (41, S. 369 ff.) sind hier folgende Sprachfamilien aufgezeichnet: *Aruak*, *Boróro*, *Chiquito*, *Enimaga*, *Guaikurú*, *Guató*, *Maskoi*, *Matako*, *Tupi-Guarani* und *Zamuko*, selbstverständlich von einigen nur größere oder kleinere Teile.

Aruak. Von der größten südamerikanischen Gruppe kommen hier nur vier Stämme in Betracht: die gut bekannten *Guaná (de Miranda)*, *Tereno*, *Kinikinao* (5, S. 13, 7, S. 7—9) und die heute ganz tupisierten *Čané* am Rio Itiyuro (35).

Boróro. Alle hier aufgezeichneten Stämme der *Boróro* (oder vormals *Otukè*)-Gruppe sind aus dem Werke CRÉQUI-MONTFORT et RIVET bekannt und nach ihrer Karte (17, S. 4) wiedergegeben. Es sind hier: *Boróro*, *Otukè*, *Tapii*, *Kurave*, *Kovareka* und *Korabeka*.

Chiquito. Auch alle Stämme dieser Gruppe sind gut bekannt, einige aber zum erstenmal auf dieser linguistischen Karte eingetragen, nämlich: *Tao*, *Piñoka*, *Penoki* und *Manasika* (41, S. 684). Die *Čurapa* wurden schon öfters örtlich bestimmt.

Enimaga. Im Gegensatz dazu sind auf allen ethnographischen Karten vom Chaco, auch der BOGGIANI's, die eigentlichen *Enimagas* nicht eingetragen, dasselbe ist auch der Fall mit dem Stamm der *Guentuse*. Nach alten Quellen, die bei KOCH-GRÜNBERG (27) genannt sind, zeichne ich die zweite Heimat beider Stämme im Quellgebiet von Rio Verde, wo heute die (echten) *Lengua* der *Maskoi*-Gruppe wohnen. In die von KOCH-GRÜNBERG korrigierten Karten (30, S. 131, 31, S. 127) sind die *Toósle* in die *Maskoi*-Gruppe eingereiht worden. Aber auf einer unpublizierten farbigen Kartenskizze (12) des großen Italieners, die jetzt mein Eigentum ist, sind die *Toósle* als selbständige Sprachgruppe gezeichnet und auf der Rückseite steht folgende Bemerkung: „*Toósle*: Lenguas con un otro idioma, según datos de Dr. CARMELO URIARTE que fué en busca del ing. Ibarreta, Asunción, febrero 3 de 1900 (siehe auch 9, S. 15 und 52 ff.). Los *Toósle* tienen toldos de paja muy bien hechos en forma de conos redondeados, unos, chicos, circulares en la base; otros más grandes, alargados, ovalados en la base, todos cerrados hasta el suelo y en una pequeña parestita protegida por una especie de techito sobresaliente; tan baja que precisan meterse a cuatro pata, para entrar. Son altos de tres á 3½ metros. Los toldos son dispuestos en círculo alrededor de una plazoleta limpia que sirve para bailes

etc. Al lado de los toldos tiene cada uno un techito abierto à los cuatros vientos que sirve para estar à tomar el fresco, para la cocina etc. — Cuando llueve, el fuego y cocina se hace adentro. Dantro de los toldos hay colgados del techo unos sobrados para deposito de arcos, flechas, platos etc.“

„Los Toósle viven reunidos en gran números en gran tolderías, según parece para defrendere de los Aí ó Pilagás de los cuales son enemigos acérrimos. Todos (d. s. Sujen, Lenguas und Toósle) usan todavia los grandes rodajas en las orejas.“

Die Toósle wohnen heute in demselben Gebiete, wo die alten Autoren die *Lengua-Juiadjé* oder *Kočabot* gefunden haben (40, S. 7—8). Ein neues Buch über Toósle (oder *Towothli*): GRUBB W. BARBROOK: *An unknown people in an unknown land* (London 1911), ist in Prag nicht zu haben. Einige Nachrichten sind auch von HAWTREY (23) mitgeteilt worden. GRUBB's Vokabular der *Toósle*-Sprache ist veröffentlicht in: HUNT RICHARD J.: *El Choroti o Yójuaha* (28). Die Verwandtschaft dieser Sprache mit alten *Enimaga*-Dialekten ist nach diesem Vokabular unbestreitbar.

Guaikurú. Über die Stämme der *Guaikurú*-Sprachfamilie ist viel geschrieben worden. Hier gebe ich nur einige Zusätze nach unpubliziertem Material BOGGIANI's (10) und FRIČ's (20, 36, S. 86—97). Die echten *Tobas* sind in drei selbständige Gruppen eingeteilt: *Toba michí* oder *chicos* (9, S. 17), *Toba guazú* oder *grandes* (9, S. 32) und die *Nordtoba* oder *Komlék* (29). „I Toba“, sagt BOGGIANI (10), „portava alb orecchie due rotelline di legno del diametro d' un centimetro e mezzo, all' usanza engua. Aveva i capelli pettinati col codino frontale e occipitale, il primo rivolto all' indietro e tenuto saldo da una fettuccia di cana rossa. Due penne di struzzo bianche, ritagliate suore robito completavano le sua acronciatura fisse una per codino.“ (Diese Bemerkung ist datiert 22. September 1898.)

Weiter folgen viele Wörter aus der Toba-Sprache mit Bemerkungen vom 24. September: „Riguardo la parentela intima di quest' idioma con quelli del gruppo guaicurú di cui io credo sia tipico il Caduveo, a preferenza di tutti gli altri, dimenticaxo di notare la lettera piu caratteristica *r* e la sua simile *g*, comune a tutti cedesti idiomi del gruppo Guaicurú.“ Und weiter: „I Toba usano, per pescare, certe piccole reti sostenute da due bastoncelli flessibili che s' afferrano nel loro mezzo con le mani.“ Ein Auszug aus *Toba*-Vokabular BOGGIANI's ist in einer tschechischen Zeitschrift abgedruckt (37, S. 357—358). Auf der Rückseite der schon erwähnten Karte (12) ist zu lesen: „Los Tobas tienen toldos hechos de palitos plantados verticales en tierra y otros horizontales arriba, cubiertos arriba y atras (del lado que mira à S. S. O.) por esteras largas de tallos de *peguató*. Para las viejas, esclavas, sirvientas etc. hacen en los estremidades de esos toldos que son à veces bestante largos, unos tolditos cubiertos de pasto seco à la manera de los tolditos Sanapaná.“

Über die *Pilagá* oder *Aí*, die dem Toba-Stamm sehr nahe verwandt sind, schrieben BOGGIANI (9, S. 13 ff.), FRIČ (18, S. 215), LANGE (32, S. 14 ff.) und andere. Es ist aber ein Irrtum von ASP (1, S. 35), wenn er die *Pilagá Nimocá* nennt. Über *Nimocá* siehe S. 859. BOGGIANI hat (12) noch diese Notiz geschrieben: „Probablemente Aí es palabra guaraní para decir chico, pobre,

miserable ó malvado. De todos modos se lo dicen á la Pilagá, de manera que Pilagá y Aí es una misma cosa. Los Pilagás usan grandes rodajas en las orejas, tienen perros y algunas ovejas.“

Zur Guaikurú-Gruppe zähle ich auch die unbekannten *Karay* oder *Karraig* (32, S. 60, 19, S. 24), die nach neuesten Nachrichten von H. FRIČ (1929) fast dieselbe Sprache haben wie die *Pilagá*. Die einzigen Wörter der Karraig-Sprache, die ich in Papieren des H. FRIČ gefunden habe, sind:

FUSS: *lapiá* (Toba: *kadopiá*, Pilagá: *karapia*).

HIRSCH: *penék* (Pilagá: *pelé*).

Die *Añagaši* sind von FRIČ (18, S. 233, 22, S. 69) beschrieben. Siehe auch die Karte von HERRMANN (24).

Über die Stämme *Loñá* und *El-lá*, die den *Takšík* bekannt sind (33, S. 6), kann ich wegen Materialmangel nichts sagen. Über alle anderen Stämme, wie *Abipon*, *Mokoví*, *Guaikurú* oder *Mbaya*, *Kaduveo*, *Payagua* mit *Sarigué*, und *Guači* sind schon von anderen Mitteilungen gemacht worden.

Guató. Manchmal beschrieben. Ich gehe sogleich zur folgenden Gruppe über.

Maskoi oder *Mačikui*-Gruppe. Aus dieser Sprachfamilie müssen wir zwei Stämme, die von BOGGIANI eingereiht sind, ausnehmen. Von den *Toótle* war schon die Rede; der zweite Stamm sind die *Sújen* oder *Suhín*. Also bleiben hier nur die *Maskoi*, *Lengua-Gekoinlahaák* (nach Dr. BOHLS, 27, S. 139), *Angaité*, *Sanapaná* und *Guaná* (del Chaco) oder *Koskiha*, und *Amaigá* (de Cominges), zitiert durch BOGGIANI (6, S. 6, Note).

Matako. In der oben erwähnten Originalkarte BOGGIANI's (12) sind auch die *Sújen* als verschieden von den *Lengua-Maskoi* eingezeichnet. Nach RIVET (41, S. 672) sind die *Suhín* mit den *Ašlusláy* identisch. Siehe auch die Arbeit HUNT's (28). BOGGIANI hat über diesen Stamm geschrieben: „Los Sújen no tienen verdaderos toldos, mas unos reparos hechos como los de los pescadores de los Caangúá á penas inclinados, muy pocos con alguna sobresaliente en adelante, arriba, como para abrigar del rocío. Tienen gallinas, chanchos, patos, ovejas, perros, vacas y caballos.“

Alle anderen Stämme, wie *Matako*, *Guisnay*, *Nokten*, *Vejos*, *Čoroti* und *Ašlusláy* sind gut bekannt.

Tupi-Guarani. Aus dieser großen Gruppe sind hier aufgezeichnet: *Guarani*, *Guayakí*, *Kaingúá*, *Apitere* in Paraguay und *Čiriguano* in Bolivien, wo auch die tupisierten Stämme anderen Ursprungs, wie *Čané*, *Tapiete*, *Yanaygua* und *Izoceño* sich befinden.

Zamuco. Nach Angaben von FRIČ (20) sind hier die *Tumrahá* oder *Tumanahá* BOGGIANI's (7, S. 13, 9, S. 83 ff.) und *Išira* (20, 21, 36) gemeint, der letzte Stamm zum erstenmal. Dann folgen die *Čamakoko*, *Morotoko* oder *Moro* und *Tsirákua* nach Angaben BOGGIANI's (7, S. 13, 9, S. 80 ff., 19, S. 26 ff.) und NORDENSKIÖLD's (38, S. 323), schließlich die *Ugaraño*, *Zamuku*, *Guarañoka*, *Poturero* und *Ninakigila* nach alten Autoren und RIVET (17, S. 4, 41, S. 677). Zufolge den Nachrichten HERVÁS nach *Idea dell' Universo*, T. XVII, S. 31 ff.: „Nell' anzidetta missione dé Chiquiti sono i villaggi, o

missionari di Santiago, e di S. Giovanni, ove seblare la lingua dominante sia la Chiquita, pure parlasi la lingua Zamuca (che è cuatrice) in Santiago dalle tribú *Zamuche* dette *Ugaraños*, *Tunachos*, e *Caiporotades*; ed in S. Giovanni dalle tribú *Zamuche* nominate *Morotocos*, *Cucurates*, e *Tomoenos*. In S. Giovanni nel 1767, quasi tutti i Zamuchi parlavano ancora il Chiquito, ed in Santiago coll'industriose fatica del Sig. Abate D. Narciso Patzi le maggior parte dé Zamuchi parlava eziandio il Chiquito. Nella missione del Santo Cuore sono le tribú dette *Zamuca* e *Zatiena*.

I dialetti della lingua Zamuca sono tre conosciuti, e si dubita del quarto. Il primo dialetto si chiama *Zamuco*, e parlasi dalle tribú dette *Zamucos*, *Zatienos*, *Ugaraños* secondo il Sig. Ab. Roveredo; ma il Sig. Ab. Patzi dice, che gli *Ugaraños* hanno linguaggio alquanto differente da quello dé Zamuchi. Il secondo dialetto dicesi *Caipotorade* e lo parlano i *Caipotorados*, i *Tunachos*, gl' *Imonos*, ed i *Timinahas*¹. Il terzo dialetto è il *Morotoco*, usato dai *Morotocos*, dá *Tamoenos*, dá *Cucurates*, o *Cucutades*, dá *Panomias* e forse ancora dá *Careras* e dagli *Ororebates*, confusi in oggi coll'altre tribú². Il quarto dialetto dubioso è l' *Ugaraño* per la ragione esposta. Il Sig. Ab. Patzi nel 1757. visitò gli *Ugaraños*, *Zatienos*, ed i *Tunachos*, i quali presentemente sono convertiti, come ancora tutte l'altre tribú nominate eccetto la tribú *Timinaha*, ed alcuni *Imonos* (che parlano *Zamuco*) ancora infedeli, e dimoranti nelle selve. La prima tribú convertita (colla quale fu formata l'antica missione, o villaggio di S. Ignazio dé Zamuki) fu la Zamuca, e però fu appropriato questo nome alla lingua.“

Nichtklassifizierte und unbekannte Stämme. Weil das Innere des Gran Chaco noch nicht aufgeheilt ist, müssen wir jetzt über eine Reihe von Stämmen sprechen, die nur wenig bekannt sind oder die wir nur nach Informationen ihrer Nachbarn kennen. Diese Informationen sind aber fast immer sehr schlecht und zu unzuverlässig, um eine gute Klassifizierung des Stammes zu erreichen. Von wenig bekannten Indianern sind die *Maká* oder *Nimoká* zu nennen. Sie wohnen am linken Ufer des Rio Confuso (nach A. SCHMIED, 42, S. 5) und als erster hat schon ASP sie erwähnt, der sie fälschlich für die Pilagá hält (1, S. 35, 19, S. 24, 34, S. 30, 42, S. 4—5). Sehr wahrscheinlich sind die *Maká* dem Stamme der *Sotegraik* oder *Sotegaik* oder *Sotirrái* verwandt, wenn nicht (nach FRIČ) mit diesen Indianern identisch. *Sotegaik*-Indianer wohnen nach LANGE (32, S. 60 ff.) und FRIČ (18, S. 219, 19, S. 25) am linken Ufer des Rio Pilcomayo gegenüber den *Pilagás* und sind ihre Todfeinde. Nach BOGGIANI's Notiz (10) ist *Sotirai* ein Toba-Name für Guaikurú oder ein Stamm, der den Guaikurú verwandt ist; das ist aber falsch. Nach KARSTEN (29) nennen die *Nordtoba* die *Ašluláy* — *Sotegaráik*. Aus Mangel besseren Sprachmaterials füge ich die *Sotegaik* und *Maká* nur mit Reserve in die *Matako*-Gruppe ein. Aber es ist auch möglich, daß die *Maká* ein selbständiger Stamm sind, der den *Toóslé* verwandt ist. Vergl. zum Beispiel die

¹ Das sind die heutigen Tumrahá.

² Einige Wörter aus der *Morotoko*-Sprache publiziert RIVET (16, S. 326—327), ich bringe eines nach FRIČ (36, S. 99).

Namen *Nimoká* und *Enimaga*³. Nach neueren Nachrichten besitzt ein russischer General in paraguayenischen Diensten, namens IVAN BELAJEV, ein Manuskript-Vokabular von der Sprache dieses Stammes.

Über die *Karay* oder *Karraim* war schon die Rede bei der Guaikurú-Gruppe sowie über die *Loñá* und *El-lá*, die nicht in die Karte eingezeichnet sind.

Westlich von den Stämmen der Maskoi-Gruppe sind drei Namen gegeben, die nach Angaben der Indianer ihre wilden und bösen Nachbarn bezeichnen; die *Upsucksinta* nach BOHLS (27, S. 139), die *Moianek* und *Stanatevogyet* nach Originalmitteilungen und Karte des H. FRIČ (20). Möglicherweise handelt es sich hier um denselben Stamm, denn *Upsucksinta* ist der Name der westlichen Nachbarn in der Lengua-Gekoinlaák-Sprache, *Moianek* in der Angaité und *Stanatevogyet* in der Sanapaná-Sprache. Es ist auch möglich, daß die *Upsucksinta* nur ein Rest der *Enimaga*-Guentuse sind. Etwas anderes außer ihrem Namen und daß sie *tembetá* tragen, wissen wir nicht.

Das gleiche gilt von dem Stamme der *Kurumro* (19, S. 25), die westliche Nachbarn und Feinde der *Tumrahá* sind. Nach meiner Meinung sind sie identisch mit den *Sapukí* BOGGIANI's, über die aber die *Tumrahá* nichts wissen. Sieben Wörter der *Sapukí*-Sprache, welche ich in Papieren BOGGIANI's (10) gefunden hatte, sind in Tucumán publiziert (36, S. 592). Über *Kariguelo* kann nichts sicheres gesagt werden.

Endlich habe ich in erwähnten Notizbüchern BOGGIANI's (10) ein anderes Dokument über die unbekannten Stämme im Innern von Chaco gefunden, ein Verzeichnis der Stämme nach Angabe einer Sklavin der Guaná, die aus einem anderen Stamm herkam. Das Verzeichnis sowie sechs Wörter aus der Sprache dieser Sklavin hat ein gewisser Herr POLLITZER am 6. September 1897 dem BOGGIANI gegeben, was auf ein Blatt von BOGGIANI selbst aufgezeichnet worden ist. Die Stammesnamen sind (in Original-Orthographie): *Conelquiha*, *Cachimónapaná*, *Cuitibís*, *Quellacumoco*, *Conanyepe*, *Cuilímátamá*, *Quelmopaya*, *Penitarinein*, *Permepin-pamberos*, *Coneltipopo*, *Canáyaite*, *Canapulsi* und *Qumilcá*. Am Ende finden sich noch sechs Wörter aus der Sprache der Sklavin, aber ohne Name ihres Stammes:

Sklavin	<i>nacá</i>
Mutter	<i>miní</i>
Vater	<i>tatá</i>
Häuptling	<i>ynairptimaaph</i>
Gattin	<i>unpaba</i>
Mädchen	<i>diamálasá</i>

Für diese Wörter habe ich keine Parallelen gefunden und wenn diese echten Vokabeln einer selbständigen Sprache angehören, und wenn es sich hier nicht um eine Mystifikation handelt, müssen wir voraussetzen, daß im Innern des Chaco noch Stämme sind, die in eine neue Sprachfamilie einzureihen sind.

³ Auch SAMUEL LAFONE-QUEVEDO war derselben Meinung. In einem Briefe an BOGGIANI (30. April 1899) schrieb er ausdrücklich: „*Nimacuás* de Demersay son los *Enimagás*.“

Literatur.

1. ASP OTTO: *Expedición al Pilcomayo, 27 de marzo — 6 de octubre, 1903.* (Anales del ministerio de Agricultura, Tomo I, no. 1.) Buenos Aires 1905.
2. BOGGIANI GUIDO: *I Ciamacoco.* (Atti della Società Romana d'Antropología, Vol. II, fasc. I.) Roma 1894.
3. — — *I Caduvei.* Roma 1895.
4. — — *Vocabolario dell' idioma Guaná.* (Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche di Reale Accademia dei Lincei, Ser. 5, Vol. III, S. 57—80.) Roma 1895.
5. — — *Nei dintorni di Corumbá (Brasile).* (Bollettino della Società geografica Italiana, Fasc. X—XI, S. 15 separatim.) Roma 1897.
6. — — *Guia-curú, sul nome, posizione geografica etc.* (Memoire della Società geografica Italiana, Vol. III, Par. II, S. 244—295.) Roma 1898.
7. — — *Etnografía del alto Paraguay.* (Boletín del Instituto geográfico argentino, T. XVIII, cuad. 10, 11 y 12.) Buenos Aires 1898.
8. — — *Cartografía lingüística del Chaco.* (Revista del Instituto Paraguayo, año II, tomo III, núm. 16, de mayo 1899.) Asunción 1899.
9. — — *Compendio de Etnografía Paraguaya moderna.* Asunción 1900.
10. — — *Tagebücher.* Vom 10. September 1897 bis 27. Dezember 1898. Zwei gebundene Büchlein in 8°, je mit 132 S.
11. — — *L' idioma Zamuco.* Manuskript, 18 S. in 4°, datiert Asunción 1900. Nicht beendet und sicher ein Rest einer größeren Arbeit.
12. — — *Handschrift ohne Titel.* Drei Blätter in 4° und eine kolorierte Kartenskizze.
13. BRINTON DANIEL G.: *The linguistic cartography of the Chaco Region.* (Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. XXXVII, Num. 158.)
14. — — *The american Race.* New York 1891.
15. CARDÚS JOSÉ: *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia.* Barcelona 1886.
16. CRÉQUI-MONTFORT G. DE et RIVET P.: *Linguistique bolivienne. Le groupe Otukè.* (Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S., T. IX, S. 317—337.) Paris 1912.
17. — — *Les affinités des dialectes Otukè.* (Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S., T. X.) Paris 1913.
18. FRIČ VOJTĚCH: *Eine Pilcomayo-Reise in den Chaco Central.* (Globus, Bd. LXXXIX, No. 14, S. 213—220; No. 15, S. 229—234.) Braunschweig 1906.
19. — — *Die unbekannten Stämme des Chaco Boreal.* (Globus, Bd. XCVI. No. 2, S. 24—28.) Braunschweig 1909.
20. — — *Tagebuch.* Manuskript in tschechischer und spanischer Sprache. 56 unnummerierte Blätter in 4°, mit Karte.
21. — — *Vocabularios de los idiomas: Čamakoko, Tumrahá, Išira, Kaduveo, Sanapaná und Angaité.* 4 gebundene Bücher zu je 73 Seiten.
22. — — *Mezi Indiány.* Praha 1918.
23. HAWTREY SEYMOUR H. C.: *The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco.* (The Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. XXXI, S. 280—299.) London 1901.
24. HERRMANN WILHELM: *Die ethnographischen Ergebnisse der deutschen Pilcomayo-Expedition.* (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. XL, S. 120—137.) Berlin 1908.
25. HERVÁS LORENZO: *Idea del' Universo,* Bd. XIX. Cesena 1786.
26. — — *Vocabolario poliglotta.* (Idea del' Universo, Bd. XX.) Cesena 1787.
27. — — *Saggio pratico delle lingue.* (Idea del' Universo, Bd. XXI.) Cesena 1787.
28. HUNT RICHARD J.: *El Choroti o Yójuaha.* (Revista del Museo de La Plata, T. XXIII.) Liverpool und Buenos Aires 1915.
29. KARSTEN RAFAEL: *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco.* (Acta Academiæ Aboensis Humaniora, IV, 4, sep. pagin.) Abo 1923.
30. KOCH-GRÜNBERG THEODOR: *Die Maskoi-Gruppe im Gran Chaco.* (Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd. XXXII, S. 130—148.) Wien 1902.

31. — — *Die Guaikurú-Gruppe*. (Mitteilungen der Anthrop. Gesellschaft in Wien, Bd. XXXIII, S. 1—128.) Wien 1903.
32. LANGE GUNARDO: *Río Pilcomayo desde la desembocadura en el Río Paraguay hasta el Paralelo 22 sud*. Buenos Aires 1906.
33. LEHMANN-NITSCHKE ROBERT: *Études anthropologiques sur les Indiens Takshik (groupe Guaicuru) du Chaco argentin*. (Revista del Museo de La Plata, T. XI, S. 261 ff.) La Plata 1904.
34. LÍMITE ARGENTINO-PARAGUAYO: *Estudios del Río Pilcomayo*. Buenos Aires 1909.
35. LOUKOTKA ČESTMÍR: *Apuntes postumos de Guido Boggiani. Vocabolario dell' idioma Ciamacoco*. (Anales de la Sociedad Científica Argentina, T. CVIII, S. 149 ff.) Buenos Aires 1929.
36. — — *Contribuciones a la lingüística sudamericana*. (Revista del Instituto de etnología de la universidad nacional de Tucumán, T. I, S. 75—106 und 557—592.) Tucumán 1930.
37. — — *Indiáni argentinského Chaca*. („Širým světem“, roč. VII, č. 7, S. 353—358.) Praha 1930.
38. NORDENSKIÖLD ERLAND: *Indianerleben*. Leipzig 1912.
39. D'ORBIGNY ALCIDE: *L'Homme américain*. Paris 1839.
40. PEÑA ENRIQUE: *Etnografía del Chaco. Manuscrito del capitán de fragata D. Juan Francisco Aguirre (1793)*. (Boletín del Instituto geográfico Argentino, T. XIX, S. 464 ff.) Buenos Aires 1898.
41. RIVET PAUL: *Langues américaines. Amérique du Sud*. (Les langues du monde, par un groupe des linguistes sous la direction de A. MEILLET et MARCEL COHEN.) Paris 1924.
42. SCHMIED ADALBERTO jun.: *Am Pilcomayo*. (Hüben und Drüben, Unterhaltungsbeilage zum Argentinischen Wochen- und Tageblatt, IV. Jahrgang, Nr. 134, S. 1—11.) Buenos Aires 1907.



Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte. (Nouvelles Hébrides.)

Par le P. E. TATTEVIN, S. M., Wanur, Pentecôte.

(Fin.)

XVII^o *Dün na Burto.*

Ngamo Burto tapo mdur. Ae esen mbe ru mdu lon; rako ma mra lon ere sü en be «Lon Bwili».

Esen sü pasü watloti беру, ae rako be arman, ae rako be melay. Ae im sol ne ba tuhne. Ae im tuhne rako re bur sü buila buliwa, en be «Samba». Ae rako mgnar lon tebang, ae rako raksere tebang nati, ae mut ba ran tan. Ae rako ma gmo sal, ae rako sorutun buliwa, en be Samba, ae ba du panbiat sü, en be «Utrebriba». Serako be: «Kareut».

Rako ma ma, ae ebilon lehan sü ba «Ro». Ae esen rako en du lon «Burto» mbilon lehan. Ae arman rako ma rngo lol na esen; ae esen rako ma rngo lol na arman.

Ae erpat po mul; ae esen rako ba lon «Burto»; ae arman rako mba «Utrebriba». Ape esen tsian msorutun arman rako ae po mul mun. Ae arman rako pepe: Kako te a ter-kele esen rako mun ba. Ae rako ma ma, ae rako ma lsi esen rako sek nga lo. Ae rako bare bwiri-nitas, ae egmwi, ae ma opsa at ne, ae ele bu nati ulin:

XVII^o Légende de la Pierre Burto.

Jadis la Pierre Burto n'était pas percée. Deux femmes se trouvaient à l'intérieur; toutes les deux venaient du village de *Lon Bwili*.

Une femme enfanta deux enfants, tous deux du sexe masculin, et tous deux jumeaux. Elle les prit et les jeta. Elle les jeta dans un endroit près de la rivière: *Samba*. Et les deux enfants pleuraient dans leur panier, ils le déchirèrent et se trouvèrent sur la terre. Ils traversèrent le chemin, suivirent la rivière, dite *Samba*, et entrèrent dans une grotte, du nom de *Utrebriba*. Ils s'appelaient tous les deux: *Kareut*.

Tous les deux allèrent assister à une fête au village de *Ro*. Les deux femmes qui habitaient la pierre *Burto*, assistèrent aussi à la fête. Les deux hommes s'éprirent des deux femmes, et les deux femmes s'éprirent des deux hommes.

Tous s'en retournèrent; les deux femmes dans la pierre *Burto*; les deux hommes dans la grotte *Utrebriba*. Mais une des deux femmes avait suivi les deux hommes et elle était revenu. Les deux hommes se dirent: allons voir les deux femmes. Et ils partirent, et virent que les deux femmes demeuraient toujours là. Ils fendirent en quatre des roseaux verts (en forme de flèche) et frappèrent la Pierre, en chantant le chant suivant:

Bu mwe sa, bu mwe deng e e e (bis)
Bu mwe deng, te nak esen; (bis)
Esen en mo be, e sa, e se,
Esen en mo be ru,
Rako ling wa ar e kon e
Ae rako ma helu e lon
Helu e bon bu at e e e
Bu mwe deng, te rako e
Im ro ba re se.

Le chant chante, le chant pleure,
 Le chant pleure, qu'elle soit ma femme,
 La femme qui est là,
 Les deux femmes, elles deux
 Qui sont dans la pierre sacrée
 Qui sont assises à l'intérieur
 Qui habitent la pierre
 Le chant pleure, que toutes les deux viennent
 à l'extérieur.

*Ae Burto ma mdur. Ae rako ter-
 kele lon bul, ae rako tapo lsi rako.*
Ae rako ma opsa at mun, ae ele bu
nati mun, ae at ma mdur, ae rako
ter-kele mun, ae rako tapo lsi raka.
Rako ma opsa mun, ae ma le bu
nati mun... Bapanre bah be lesü;
ae rako tapo lsi rako. Bah lesuanati,
at ma mdur, ae rako ma lsi rako lon
bul nati, bul sü r'kan nga, lon uti
en bane rah.

Ae rako kane rako, ae erpat mul
ba lon «Utrebriba». Ape rako tapo
lngi rako lon ut nati, pan biat nati,
rako ma lngi rako pan biat sü mun,
en be «Lon Bwili».

Esen rako be «Ramro».

XVIII° *Dän na Simarugrug.*

Simarugrug be atuntun sü en pat
lon ere en be «Binmutri». Ti longis,
esen sü pasü watloti be ru: arman

La Pierre *Burto* s'ouvrit. Les deux hommes regardèrent à l'intérieur, et ne virent rien. Ils frappèrent de nouveau la pierre, en reprenant le même chant. La pierre s'ouvrit à un nouvel endroit. Ils regardèrent par l'ouverture et ne virent rien. Ils la frappèrent encore, en chantant le même chant... Ainsi six fois de suite; ils ne voyaient toujours rien. La sixième fois la pierre s'ouvrit, et ils aperçurent les deux femmes dans ce trou, un tout petit trou du côté de la brousse.

Les deux hommes épousèrent les deux femmes, et tous ensemble revinrent à *Utrebriba*. Mais les deux hommes ne conduisirent pas les deux femmes dans cette grotte, mais dans une autre, appelée *Lon Bwili*. Le nom des deux femmes était *Ramro*.

XVIII° Légende de Simarugrug.

Simarugrug est un homme du village de *Binmutri*. Jadis, une femme eut deux enfants: l'un un

tsian, en be Simarugrug, ae esen tsian. Esen nati ma lngi wantun en be esen ba «Pantor»; ae arman nga ti sek builan.

Daserako sil lon bung sü. Ae wantün en be esen ba ri is sü ae sane bane wamiunin. Ae daserako ma rui is sü bapanre tun narpat him. Arman ma ksere is sü, bah ti sü nga, ae bare lon rutbwil. Ae im ba kin gomo rah is sü ae elngi. Ae i buisine an is, ae elisi baran, ae elngi baran rah is, ae mo le, ae mo lngi baran uti sü mün, ulin is pangse rah is, bah dain ta bapanre. Ae is ma mdit-dit, i ma rbe ae egene, ae rah is pat nga ran bin tasep.

Ae daserako mul ba rahre, ae arman pe bane i: Ase! Wainik sane is sü, ae ni ma rbe bah ti sü nga pun ae ni bare ae egene. Dasen ba lsi rah is ae pepe: o ma rsar, o gan keh ba ne is ti. Ae i pepe: Hehe! ni bare sü nga! Dasen pe: Hehe! o gan keh-bane. Ae rako guhne bapanre, ae arman dang ulin; ae i ba kil pan ubut, ae pot ap ba, ae rei rah ul en ma gru, ae pahne ap, ae rah ul nati ba lon bul ae elgi ap. Ae i ma puella ran him, ba wil baran ae sasa:

garçon appelé *Simarugrug*, l'autre une fille. Cette femme maria sa fille au village de *Pantor*; le garçon seul restait près d'elle.

La femme s'absenta un jour. Et sa fille alla couper un régime de bananes et vint le donner à son frère. Leur mère avait planté la même espèce de bananes, derrière la maison. Le garçon prit une baie, une seule, et la mit sur la braise, à midi. Et il prit une feuille de bananier et la déposa à terre. Il enleva la peau de la banane cuite et la déposa sur cette feuille, la prit de nouveau et la plaça à un autre endroit parce que la banane brûlait la feuille; ainsi beaucoup de fois. La banane refroidie, il la prit et la mangea, laissant la feuille sur le foyer.

La mère revint au village, et l'enfant lui dit: Mère, ma sœur m'a apporté un régime de bananes, j'en ai pris une, je l'ai fait cuire et je l'ai mangée. La mère voyant la feuille, dit: Tu mens, tu les as toutes mangées. Il dit: Non, je n'en ai mangé qu'une. La mère dit: Non, tu les as toutes mangées. Ils discutèrent ainsi, et l'enfant pleura; et il alla creuser un trou derrière la maison, apporta du bois, traina des feuilles de cocotier, y mit le feu et les jeta dans le trou et le feu flamba. Et il monta sur le faitage de la maison, se mit à danser en chantant:

*Wesik o, wesik o, wesik o e le o ro e,
Wesik o, Simarug e rug a e,
Om ro ut e a e, om sal e,
Ling noro mbe e en do mat e se i e re,
Te mat e nga ulin e wah sa re?
Te mat e nga ulin e wah is e,
Wah is sa en tarit o ma lengi,
Sima, Simarugrug se ngre e re we,
Wasik o, Simarug rug e rug e.*

Mon frère, mon frère, mon frère qui est là,
 Mon frère, *Simarugrug*,
 Tu pars, tu t'enfuis
 Tu cours vers la mort, oh! là!
 Et tu vas mourir pourquoi?
 Tu vas mourir pour une banane,
 Pour une banane que ta sœur t'a donnée,
Sima, *Simarugrug*, oh! là!
 Mon frère, *Simarugrug*, *rug*, oh!

*Im sa ae wil mo nok, ae i ka bane
 dasen: Ase! or ma lsi ta sü ba! Ae
 dasen ter'bane i, ae i mut ba lon ap,
 ae ap ma gene i, ae im be nini. Ae
 suap ma le nini nati ba lon San-
 Pantor, ae mut ba ran su wainin.*

*Ae i ma rugo bon, ae pepe: ap ma
 gene wahmuinik. Ae i mgar, ne
 ngar, ae ba lsi ut ene wahmuinin
 pang re. Ae i ba tsü tubul sü, ae
 sikne wahmuinin lon, ae sikne butun
 ae ele bu:*

*Sikene sa na masik o e e a o, masik o, tarit o,
 Mue deng o, mari ro ro, lug e lug e a o e a o,
 Sikene butun masik o e a o, masik o, tarit o
 Mue deng o masi ro ro, lug e lug a o e a o,
 Masik o a e mue sa lolom be o a e o, masik o, tarit o,
 Mue deng o masi ro ro, lug e lug e.*

*Ae i sikne gusun, ae i ma le bu ran,
 I sikne bongon, ae ele bu ran,
 Ae sikne ran, ae ele bu ran,
 Ae mitnan, ae sun, ae teban, ae lin.*

Je mets quoi là de mon frère, de mon frère, mon ami,
 Elle pleure son frère, assise la tête entre ses mains,
 Je mets la tête de mon frère, de mon frère, mon ami,
 Elle pleure son frère, assise la tête entre ses mains,
 Mon frère, elle pleure son amour, mon frère, mon ami,
 Elle pleure son frère, assise la tête entre ses mains.

Elle y mit le nez, et chanta le même chant,
 Elle y mit les lèvres, et chanta le même chant,
 Elle y mit les bras, et chanta le même chant,
 Puis la gorge, la poitrine, les jambes...

Le chant et la danse finit, il appela sa mère: Mère! viens voir quelque chose! Et la mère regarda, et il se jeta dans le feu, et le feu le dévora, et il fut réduit en cendres. Et la fumée emporta cette cendre dans le village de *Pantor*, et elle tomba sur les seins de sa sœur.

Et elle sentit l'odeur et dit: le feu a dévoré mon frère. Et elle pleura, pleura et alla voir l'endroit où son frère était mort. Et elle coupa un bambou, et mit son frère dedans. Elle y mit d'abord la tête, et chanta:

XIX^o *Dün na tela sü.*

Tabah sü seksek nga «Pon-Eh», nan esen mat. Ae esen be ru seksek «Lon Waturur»; tsian mbe Tsiren, tsian be Lon pelehan. Ae rako mbe lalat, ae rako tapo lah kusnga.

Ae tabas nati seksek pan arbol sü, ae arbol nati ma hlil ne men. Ae arbol ma men, ae bwisil du rah. Ae sü-rako tapo mtoptop. Ae temarako pe: Mnako te a puelalasi arbol tore en tabas sek nga builan Pon-Eh. Ae tabas nati ter ba, ae rako sasar. Ae im pe: Mnako sasar bapanbi e lo? Ae rako pe: Merako ma rngo lol na arbol, ae merako pe merako mete puela tore, ape om sek builan. Ae tabas pe: Mo, ni mer po puela tore bane mnako, ape warsangul po pasü mnako!

Ae i ma le nan tela sü, ae ma puela, ae mba sisi, ma sisi, ne sisi... Ae im pe: Mnako te war o! Ae rako pe: Bai ti, or po tos, o be tabas, ae o mer mut. Ape tabas nati sak kui mta-tela tinge areti, ae elngi lon walün, ae epe: Mo! tarit rako, ni ma sisi arbol, ae mta-ti po mut, i po ku, ae talun goro mnako ba lon tan, mnako te lehleh ne, ae ni mer po tos: mo ti sü nga pun.

Ape i po rsar ne rako, ae rako ne buis, ne bwis, ae tapo lsi. Ae im tos ma, ae ertil lehleh ne, ae tapo lsi. Ae im pe: Mnako r'po pi, ae ba lsi temamnako, ae mnako mete a, ae mtil mete gele nak geray. Ae rako pe: Or po pe ta ene matil mete gele ne. Ae im pe: Mtil tapete gele ne

XIX^o *Légende d'une hache de pierre.*

Un vieillard demeurait au village de *Pon-Eh*, sa femme était morte. Et deux femmes demeuraient au village de *Lon Waturur*; l'une s'appelait *Tsiren*, et l'autre *Lon pelehan*. Toutes les deux étaient jeunes, elles ne se marièrent qu'assez tard.

Ce vieillard demeurait sous un katabol, lequel était couvert de fruits. Ces fruits étaient mûrs et les oiseaux venaient les manger. Les seins des deux femmes n'étaient pas encore tombants. Leur père leur dit: allez monter en cachette de ces fruits de cet arbre qui est près de la maison du vieux de *Pon-Eh*. Le vieux aperçut les deux femmes qui venaient. Il leur dit: D'où venez-vous? Elles dirent: Nous avons envie de ces fruits et nous nous sommes dit: allons en cueillir quelques-uns. Mais tu es-là. Le vieillard dit: Je vais moi-même vous en cueillir, mais vous êtes filles de chefs!

Et il prit sa hache de pierre, et monta sur l'arbre, et coupa, coupa, coupa. Puis il dit: Parlez là-bas! Et elles dirent: Assez, descend, tu es vieux et tu peux tomber. Le vieillard enleva la hache de son manche, la mit dans ses cheveux, et il dit: Bon, mes amies, j'ai coupé des fruits, mais ma hache est tombée, elle s'est démanchée, elle est tombée près de vous, cherchez là, et je descendrai: c'est la seule qui je possède.

Mais il leur mentait. Et elles cherchèrent, cherchèrent et ne la trouvèrent pas. Il descendit alors, et tous les trois cherchèrent, mais ne la trouvèrent pas. Il dit: Retournez chez votre père, allez-vous en, et tous les trois vous me paierez ma hache. Elles dirent: Dis ce que tu veux qu'on te

bati sü. Ae rako pe: Mo lo! merako mete a, ae eba pe bane temamerako.

Ae rako pi, ae ba pe bane temarako, ae i ma le bati sü ma, ae rako ba le ma, ae ma pili bine i, ae im pe: Hehe! ni pepe mnako mete «twin» te sü ma en mete gele nak geray ne. Ae rako pi, ae pe bane temarako. Ae i ba ksi «twin» sü, ae rako ma le ma, ae ma pili bine i, ae im pe: Mo geray sü nga pun, mnako mete gele ene bwi.

Ae rako pi, ae pe bane temarako: im pepe mete gele ne bwi. Ae rako ma-gmwi bui ma, ae mo sak kele bane i, ae im pepe: Mnako te a pe bane i ir ma, mtil mer sane bui nati ma ne ni. Ae rako ba kane i, ae ertil ma ma süne bui bane i. Ae i mpe: Mtil mete gele ne bwi te sü re ngan lun ma hrör. Ae temarako pe: Mo lo! ni mer pi, wantürako mer po sek re, o mer po kane rako, om be loas.

Ae im pi tinge rako, ae pe: ni mer nga ma pangran, ae o mete gele rako. Ae tabas ma gele rako ne bui r'mao be ru, ae nul bati sü, ae ne kot re tsian. Ae bui be ru mbal: tsian bal bone tsian, tsian bone tsian.

Ae tabas pe bane rako: ni mete ksere nak geray bone mnako, bone ngane ni mer mat. Ae i ma le bine rako. Ae rako pe: Mo lo! o te le. Ae im pe: Mnako tong pangpang, ae ni mete le bane mnako, ae i ma le bu nati:

donne! Il dit: Vous me donnez une natte rouge. Elles dirent: C'est bien, nous partons, et nous dirons cela à notre père.

Et elles partirent, dirent cela à leur père, et elles donnèrent une natte rouge, elles-mêmes vinrent et la déplièrent devant le vieillard, et il dit: He! je vous ai dit de payer ma hache avec une *twin* (longue natte rouge). Et elles repartirent et dirent la chose à leur père. Celui-ci prit une *twin* et elles l'apportèrent au vieillard, la déplièrent devant lui. Et il dit: C'est la seule hache que je possédais, vous me donnerez un cochon.

Et elles partirent, et dirent à leur père: il nous a dit de donner un cochon. Elles amenèrent un cochon, et il leur dit: Allez dire à votre père de venir, vous me le remettrez tous les trois ensemble. Et elles partirent, et tous les trois amenèrent le cochon. Mais le vieillard dit: Vous me donnerez un cochon dont la dent entre dans la mâchoire. Le père dit: Alors! je vais partir, mes deux filles vont rester, tu les épouseras, car tu es un sorcier.

Et il partit, en disant: je reviendrai demain, et tu me paieras mes deux filles. Et le vieillard les paya avec deux cochons coupés et dix nattes rouges; l'une des deux femmes se les mit sur la tête¹. Deux cochons furent tués, l'un pour l'une, l'autre pour l'autre.

Alors le vieillard dit: Je vais briser ma hache en votre honneur, parce que je vais mourir. Et il l'apporta. Elles dirent: C'est bien, donne-la. Et il dit: Ecoutez bien, je vais vous la donner. Et il chanta le chant suivant:

¹ Allusion au mariage dans lequel le prix de la femme, les nattes rouges en question, lui sont mises sur la tête.

*Win sa, win sa, wi tla e
Win tela e sü e, en tela e dru e,
Om tata ta um sa
Om tata ta i tla e e o
Tela e sü e, tela e dru e.*

*Ae im pe: Mnako ma kele ti? Ae
rako pe: He! merako ma kele ti. Ae
im pe: Mo! bone ngane ni mer mat,
selak rako.*

*Ae tabas mat tinge rako. Ae esen
tsian be bwer nga, i tapo psüs. Ae
rako mul buila temarako, ae tema-
rako ma lngi rako buila atuntun be
ru mun.*

XX^o Dün na Temaer.

*Atuntun sü mdu «Ran-Buele», ae
im pasü atuntun sü en be Temaer.
Ae atuntun nati ma lngi ae ma pelos
baran ere Bi. I kane esen kok nga,
ae armat hakbe. Ae rako du korut,
ae narako buanen ma re nga. Ae
esen kok nga pe bane armat hakbe
i me tang re wantün ae i mer sil.*

*Ae armat hakbe ma lsi butun
watloti nati birbit, ae pepe i ma
kolo; ae i ma le asewari ae sü-dre,
ae watloti nati mat.*

*Ae dasen mul, ae ma ususi wan-
tun ulin i mer sühsüs, ae armat
hakbe pepe: or rasi akia buet ae
songte ap nati, watloti ma mtur ron-
ga. Ae esen rasi ar buet, ae songte
ap ae ma puli mo nok. Ae i pe bane
armat hakbe o l'erbe wantük ulin i
mer sühsüs. Ae armat hakbe pe:
Hehe! i ma mtur ronga; or kuku.
Ae esen koknga ma kuku, ae ktu
lok, ae pepe wantün mer ma ulin
i mer sühsüs. Ae armat hakbe pepe:
or gan but, watloti ma mtur ronga.*

Avec quoi, avec quoi, avec la hache,
Avec la hache, la hache qui coupe
Tu coupes, coupes, travailles quoi,
Tu coupes, coupes, la hache,
La hache une, la hache qui coupe.

Et il leur dit: Vous le savez? Elles
dirent: Oui, nous le savons. Et il
dit: C'est bien, car je vais mourir,
mes amies.

Et le vieillard mourut. L'une des
femmes était stérile. Elles revinrent
chez leur père, et il les maria de
nouveau à deux hommes.

XX^o Légende de Témaër.

Un homme habitait au village de
Ran-Buele, il enfanta un garçon du
nom de *Témaër*. Cet homme alla un
jour en pirogue à Ambrim. Il avait
comme épouse une femme vraie et
une autre qui était un esprit mauvais.
Toutes les deux étaient dans leur
maison, et elles n'avaient plus de
nourriture. La femme vraie dit à la
femme-esprit de veiller sur son en-
fant pendant son absence.

La femme-esprit voyant le dessus
de la tête de l'enfant remuer, se dit
qu'elle était enflée; elle prit la tige
d'une foliole de feuille de cocotier,
piqua la tête de l'enfant et il mourut.

La mère de retour demanda son
enfant pour lui donner le sein, mais
la femme-esprit dit: Râpe les taros
et allume le feu, l'enfant dort. La
mère râpa les taros, alluma le feu et
mit la nourriture au four. Et elle dit
à la femme-esprit: Donne-moi mon
enfant pour qu'il tâte. Et la femme-
esprit dit: Il dort encore, enlève la
nourriture du four. La mère enleva
la nourriture, la partagea, et de-
manda son enfant pour l'allaiter.
La femme-esprit dit: Mange d'abord,

Dase watloti gan mo nok, ae armat hakbe süne wantun bane i, ae i ma rbe sega na lok de pi, ae pahne sega nati, ae sil ba lon li-bru sü. Ae esen ma grut pere ae pe: He! watloti mat! atuntun en lo kane ese koknga ae kane armat hakbe ulinsa? i nga tang-bine wantük. Ae i dang, ne dang...

Ae i ma rngo er mue his ulin bulbul mul. Ae i ma rbe wantün baran on «Loliwap», ae mue dang, ae sa:

*Tema sa ne, Tema er er e
Om ben ben ne sa e u tas ma en lo
Si na do e, sina do e (bis)
Teman ma hole en du pan e ta beleh,
Abeleh ma we se mantüti e,
Ne te mat te nga korut ae rurbuil.*

Témaèr, témaèr,
Qu'es-tu allé chercher sur cette mer,
Là-bas, là-bas, là-bas (bis)
Son père est allé en pirogue à *Pantableh*,
L'*ableh* a causé la mort de son enfant,
Il est mort à la maison à midi.

Ae teman ros ma, ae ma lsi rako mo ro bolal ran on, ae i mpe bane er en ma hola: Kimi ngalo warwar, ni rongne dangdangan hu ba tey, ae ni pepe tita hu ma ma ne Temaer. Ae er ma ma hin, ae esen koknga ma grut ae pepe bane i: wantüm mat; o kane esen koknga ae armat hakbe ulinsa? i tang-bine wantüm.

Ae rako ma puigni lon narako him, ae arman nati pe: yes nati mba bi? Ae esen pe: im ba sil lon «li-bru». Ae atuntun nati pepe er mer rei rah ul litsi li-bru nati, ae er ma

l'enfant dort toujours. La mère mangea, et la femme-esprit lui remit son enfant, prit les feuilles ayant servies à la cuisson et sortit, et elle jeta ces feuilles, puis alla se cacher dans le trou d'un arbre, appelé *li-bru*. La mère s'écria: Oh! mon enfant est mort! pourquoi cet homme a-t-il épousé une femme vraie et une femme-esprit? c'est elle qui a fait mourir mon enfant. Et elle pleura, pleura...

Et elle entendit les cris signalant le retour de la pirogue. Elle prit son enfant, alla sur le rivage de *Loliwap*, pleura et chanta le chant suivant:

Le père approchait, et aperçut la mère et l'enfant qui se promenait de long en large sur le rivage et dit à ceux qui pagayaient: Cessez de parler, j'entends des pleurs là-bas, je crains un accident pour *Témaèr*. Ils arrivèrent à terre et la femme vraie dit avec colère à son mari: Ton enfant est mort, pourquoi avoir épousé une femme-vraie et une femme-esprit? elle a tué ton enfant.

Le père monta avec sa femme dans sa maison, et dit: Où est parti ce yes? La femme lui dit: Elle est cachée dans ce *li-bru*. Le père dit à ceux du village d'apporter des feuilles

Ingi ap re. Ae ap ma gene armat-hakbe.

Ae «yes» ma halal Wanur ae Loliwap ulin.

XXI^o Dün na Mahalo.

Atuntun sü ma helu lon bung sü ran erse «wah-iep» ene mta-uti sal-sal ran tas, ae i ma wi bau. Mahalo sü ma rngo ae sal ma ne erse wah-iep, ae im degne tas ae mpuis ae erbe atuntun ma krine nan bau, ae im pi.

Ae atuntun en du lon teban mahalo pepe i mer so u bapanbi. Ae i mame ta sü: i raksere nan bau, ae sekne i ma rkan, ae gorti tinin mahalo ulin i mete rgo keratan, ae epe bane i i met Ingi re ut ene im golmi i. Ae mahalo nati sal ba ae ma gos rese ut lon ut ene im golmi atuntun.

Re ma dran ne er ma lsi mahalo nati en ma gos reseut, er pepe er mer gorti i. Ape, atuntun en du ne tning lon teba mahalo pe bane er: Ni lo! kimi te gorti i melemle nga. Ae er gorti mahalo melemle nga, ae atuntun nati mso u. Ae im palpal sine tehteh.

XXII^o Dün na Li-wolwol.

Atuntun sü, ta «lon Bwe», ma ri li-wolwol sü lon bung sü, ae i mpahne i ba lon wa en be watün, ae mpahne ran watloti sü ulin i mete halal. Ae wa ma le rako ngarkes ba lon tas, ae rako msalsal, ne salsal, ae rako mba gos re bur sü, en be «Lon-Wolwol» (Dip point ran ere Bi). Ae watloti nati ma ma reseut,

de cocotier, et ils les entassèrent autour de l'arbre, et ils y mirent le feu. Et le feu dévora la femme-esprit.

C'est pourquoi il n'y a plus de yes dans la région.

XXI^o Légende d'un poisson.

Un homme était assis un jour sur une branche de *Wahiep* (espèce d'arbre) dont l'extrémité touchait presque l'eau, et il jouait de la flûte. Un poisson entendit le son de la flûte et s'approcha de l'arbre. Il produisit un gros remou qui le rapprocha de la branche et il happa l'homme avec sa flûte et partit.

Se trouvant dans le ventre du poisson, l'homme se demandait comment en sortir. Il pensa ainsi: il briserait sa flûte, et avec les morceaux, couperait les entrailles du poisson pour lui faire mal et l'obligerait à le remettre où il l'avait pris. Et le poisson alla s'échouer sans vie à l'endroit où il avait happé l'homme.

Lorsqu'ils virent ce poisson échoué sur le rivage, les hommes de cet endroit entreprirent de le dépecer. Mais l'homme qui était en peine dans le ventre du poisson, leur cria: Je suis là! ne me coupez pas en même temps que le poisson. Et ils découpèrent le poisson avec soin et l'homme parvint au jour. Il était tout blanc des excréments du poisson.

XXII^o Légende d'un pandanus.

Un homme de la tribu *Lon Bwé* coupa un jour un pandanus, le jeta dans la rivière, appelée *Watün*, et mit dessus un enfant qu'il voulait perdre. Et le courant emporta les deux dans la mer, et ils flottèrent, flottèrent et vinrent aborder à un endroit appelé *Lon wohwol* (Dip Point d'Ambrim). Et l'enfant abor-

ae i mkane esen sü ae pasü atuntun.
Ae i ma rwi li-wolwol ene i msal-
sal ma ran, ae i mdi ae mbe flap, ae
li-wolwol mdu re ut nati rünlo ulin,
ae kema mka «Lon Wolwol» ran
ulin.

da au rivage, épousa une femme et donna naissance à des hommes. Et il planta le pandanus sur lequel il avait flotté, et il poussa et se multiplia, et c'est pourquoi l'on trouve des pandanus à cet endroit aujourd'hui et que l'on appelle ce lieu *Lon Wolwol*: dans les pandanus.

Une autre variante: Une vieille femme ne sortait plus de sa maison. Ses enfants fatigués de la nourrir, la déposèrent sur un pandanus, et l'abandonnèrent au gré des flots. Tout en flottant sur la mer, elle chantait:

Nego a e, nego a e, nge e, nge e,
Me leng o ro, sal e
Me leng o ro, sal e, ngro, sal e
Me leng te ge lan ge lan ge

Nego a e, nego a e, nge e, nge e.
 Le vent court et je flotte,
 Le vent court et je flotte
 Ils m'ont mis près des paroles à
 plusieurs faces,

E mdu ran tas e mir,
E mdo ran ere sü e
Nego a e, nego a e, nge e, nge e,

Je suis sur la mer vivante,
 Je vais vers un autre village
Nego a e, nego a e, nge e, nge e.

Arrivée en face du village de *Mé*, les gens lui dirent: viens ici et reste avec nous. Et la vieille dit: Non, mes enfants me sauront là et viendront me disputer. — Arrivée à la pointe, appelée *gususu non bwisil*, les gens de l'endroit lui dirent: Viens avec nous. Et elle répondit: Non, mes enfants viendront et me disputeront.

Et elle allait, allait, toujours chantant ci-dessus. Arrivée en face de l'île *Ambrim*, les gens du village d'*Harimal*, puis d'*Olal*, puis ceux devant lesquels elle passait, tous lui disaient de s'arrêter chez eux. La vieille refusait toujours. Et elle aborda à un endroit d'*Ambrim* plus bas. Et le pandanus, planté par elle, poussa et fit souche dans cet endroit qui fut appelé *Lon Wolwol*, du nom du Pandanus. (*Wolwol*.)

Et aujourd'hui encore, lorsque les gens de *Ponorwol*, de *Wanur*, ainsi que ceux des différents villages de la côte d'*Ambrim* passent devant cet endroit, ils immolent un cochon mâle à l'esprit (*tegar*) de cette femme, cochon qu'ils jettent dans la mer, en disant: Nous offrons ce cochon à ton *tegar*, o vieille, sois nous favorable, et fais que nous ramenions de jolis cochons à dents dans nos villages.

Et de fait, racontent les indigènes, les cochons à dents, échangés contre d'autres, arrivent sains et saufs à leur destination.

Sans cette offrande, et cette prière à l'esprit de la vieille, les susdits animaux arriveraient dans un état lamentable ou n'arriveraient pas du tout.

XXIII° *Dün na Beh.*

Atuntun sü mpaü atuntun be ru,
arman rako ngarkes, ae i ma lngi
rako bone dasen, en be tibirako, ae
elngi ul te muet te sü: a-mnako ul

XXIII° Légende du Requin.

Un homme enfanta deux enfants, des garçons tous les deux, et il les mit près de sa mère, laquelle était leur grand'mère, et il leur donna un

*ti re, mnako mete gene korut, ae tibi
mnako mete tü. Ae atuntun, tin nan
esen, sil ba lon uman.*

*Ae watloti rako penpen walgok.
Ae mar ma kte rako, ae rako ma ma
ususi a rako ul. Tibik, merako mete
gene a merako ul. Ae tibirako pe:
Bahaba, tema mnako sil nga, rako
tapo um ba. Ae rako sil ne ba pen-
pen walgok mun. Ae mar ma kte
rako, ae rako ma ma ususi arako ul:
Tibik, merako mete gene a merako
ul. Ae tibirako pe: Bahaba, tema-
mnako nga sil nga. Ae rako ba pen-
pen walgok mun. Ae mar ma kte
rako, rako ma ma ususi a rako ul
bane tibi rako. Ae im buitne.*

*Ae lorako ma mleh ne, ae rako ma
ri li aio, ae eriri kukubne beh, are
rako rei ma, ae sasa bu nati ulin:*

*Beh e, beh e, o t'erbe si e?
O t'erbe tibi merako e,
O t'erbe nga ulin e sa e?
O t'erbe nga ulin e ul o.*

*Ae rako rei, ae sasa. Ae rako ma
ma ran bongohim, rako ma lngi, ae
i ma ku ba lon him, ae erbe tibirako,
ae pet ba lon tas.*

Ae beh ma kte atuntun tamat ulin.

XXIV^o Dün na Watsün.

*Atuntun sü ma hlu ran mta wa
sü, en be «walala», ae esener na ere
sü en du nga re mba uti-uti wa re
ut nati. Ae li-rgur sü mdu re, ae
buisiler ma hlu ran, sir ae deng, ae
atuntuner penpen ne er. Atuntun sü
pen ne nul sangil sü, ae ma puline,*

coco sec: voilà un coco pour votre
manger, votre grand'mère le cassera.
Et cet homme, avec sa femme, s'en
alla aux champs.

Et les deux garçons s'amusaient
à chasser des lézards. Et ils eurent
faim et demandèrent leur coco:
Grand'mère, nous allons manger
notre coco. Et la grand'mère dit:
Tout à l'heure, vos parents ne font
que de partir, ils n'ont pas commen-
cé à travailler. Et ils allèrent chasser
les lézards. La faim venant, ils re-
demandèrent leur coco: Grand'mère
nous allons manger notre coco. Et la
grand'mère dit: Tout à l'heure, vos
parents ne viennent que de partir.
Et ils allèrent de nouveau chasser
des lézards. La faim les prenant, ils
redemandèrent leur coco à leur
grand'mère. Elle refusa.

Alors fatigués, ils allèrent couper
un arbre, et le taillèrent, taillèrent
comme un requin, et ils le tirèrent,
en chantant ainsi:

*Requin, requin, emporte qui?
Emporte notre grand'mère,
Emporte la pourquoi?
Emporte la pour notre coco.*

Et ils tiraient et chantaient. Arri-
vés à la maison, ils l'anbandonnèrent,
et il se précipita dans la maison,
saisit la grand'mère et sauta dans la
mer.

Et c'est pourquoi les requins
mangent les hommes.

XXIV^o Légende de la Watsün.

Un homme demeurait près de la
source d'une rivière appelée *Walala*,
et les femmes d'un village voisin
allaient puiser leur eau dans cet en-
droit. Un palmier se trouvait là et
les oiseaux, des perruches, venaient
manger les fruits, et les hommes les

ae sü ti sal ksere rah, ae sal ba lon wa.

Ae atuntun sü du lon ere sü bapan, en be «Lon Bwili», ae i min-min ne wa du tun wa ne puigni, ae i ma le bu nati:

Min min siko, min min siko salsal (bis)

Om sal ae melel,

Om sal ae puigni,

Nan e wa e mdo se re se e re

Nan e wa e msün süin

Nan e wa e me riri e.

Loas na esen mue uu lon waresangul,

Suri a e!

Pan lala u se re, se ma lngi nan ul,

Nan ul, suri a, ling ling o ba, o ba salsal.

Il boit-boit, il boit-boit, elle coule.

Tu coules et descends,

Tu coules et montes.

Son eau qui est là, là,

Son eau qui jaillit

Son eau rouge devenue.

Le sorcier des femmes l'a charmée, dans sa puissance,

Suri a e!

A son ombre il a charmé, il a mis ses cocos,

Ses cocos, il les a mis, et elle coule.

Ae wa sü sal ma, ae i min kele, ae im buer-buet nga, ae min ne tabli-ti, ae im deldel. Ae i ma, ma ne buila atuntun en ma helu re mta-ti, ae im pe bane i: Sa ene om sekne nakmare ne wa mdeldel? Ae atuntun nati pe: ni ma puli-ne buisil nul sangil te sü, ae sü-ti sal-ksere rah. Ae atuntun pe: Mo! Si mpepe er en lo mete osi ek, o te lugi matlehtlehan, ae ni mer ma sek gogone ek. Ae er ma osi i ulin i sek sianga ne esener en ma ma uti wa, ulin nar armaner bur. Ae er ma osi i.

tuaient. L'un d'eux en tua un cent et il les mit au four, et le jus, débordant, coula dans la rivière.

Et un homme demeurait dans un village plus bas, appelé *Lon Bwili*, et il buvait l'eau, en remontant la rivière, chantant le chant suivant:

Et un affluent se présentait, et il en buvait, et il trouvait l'eau fade, et il buvait l'eau de la rivière et il la trouvait agréable. Et il allait, allait ainsi et arriva près de l'homme établi à la source, et il lui dit: Qu'as-tu fait aujourd'hui, pour que l'eau soit si agréable? Et l'homme dit: j'ai mis au four un cent d'oiseaux, et le jus déborda le four. Et l'homme dit: C'est bien, si les hommes te tuent, mets un signe et je viendrai te remettre en état. Et ils le tuèrent, car il attendait à leurs femmes, quand elles allaient puiser de l'eau, et leurs maris étaient en colère. Et ils le tuèrent.

Ae atuntun nati pe bane er: Kimi te osi ni, ape kimi mete lngi ni ngare, kimi ngalo gene na. Ae er ma osi i, ae egorti i, ae im be taruen, ape er tapo gene i.

Ae atuntun en ma hlu «lon Bwili» ma lsi «wah-mra» sü en sal ma, ae pepe: er enlo ma osiosi i. Ae i ma puigni ae ma lsi selan mbe taruen, ae im sek gogone i, ae ma le bu nati re i ulin:

*Sa na marek te ndu e,
Na marek te ndu e,
Lin na marek te ndu e,
Na marek te ndu e.*

Ae i ma lngi lin tsian ae ele bu ran.

Ae elngi te b a n, ae ele bu ran; ae elngi ran rako ngarkes ae ele bu ran, ae elngi mitnan, butun... ae ele bu.

Ae im sek gogone mo nok, i ma ksi ne wa, ae elngi lon nan him. Ae atuntun nati mleh, ae sek ngare. Ae atuntun mul ba lon nan him.

XXV^o Dün na Hulan.

Atuntun sü en be tabas liap, ae lon ta be ngan i mer mat, ae im ba lsi loas sü, ulin i mer ling lasi buelan en sanga.

Ae loas nati pe: ni mer ling lasi bapanbi? Ae i ma le ul be limlim ae kane tabas builan wa sü. Ae loas nati ma le limlim sü, ae opta-ne, ae suti sal ae ma ksi butun ae i ma le bu nati ran.

*Limlim sü ti, limlim sü ti salsal (bis)
Om sal ae melel, om sal ae puigni,
Nan e wa e, mdo se re se re e (bis)
Nan e wa e mriri e,*

Et cet homme leur dit: Tuez-moi, et laissez-moi là; ne me mangez pas. Et ils le tuèrent, et le découpèrent, et ils le mirent en piteux état, et ils ne le mangèrent pas.

Et l'homme qui habitait le village de *Lon Bwili* vit un fruit *Wah-mra* qui flottait, et il dit: ils l'ont tué. Et il monta, et aperçut son ami en fâcheux état, et il le remit en état, et il chanta le chant suivant à cette fin:

Quoi de mon ami vais-je mettre?
De mon ami vais-je mettre?
La jambe de mon ami je vais mettre,
De mon ami je vais mettre.

Et il prit l'autre jambe et chanta.

Il prit le ventre et chanta ce chant; puis les deux bras, puis le cou, puis la tête, toujours chantant sur chaque partie rapprochée.

Lorsqu'il eut fini, il le lava avec de l'eau, et le déposa dans sa maison. Et cet homme revit et demeura chez lui. Et l'homme lui redescendit dans sa maison.

XXV^o Légende de la dépouille humaine.

Il y avait un homme très vieux, et il ne voulait pas mourir, et il alla voir un sorcier, pour qu'il remplaçât sa vieille peau.

Et le sorcier dit: Comment la remplacer? Et il prit un jeune coco, et mena le vieillard près d'une rivière. Et le sorcier prit le jeune coco, le brisa en le frappant, et l'eau coula sur la tête du vieux, et il chanta le chant suivant:

Loas mue uu lon ware sangul

Suri a e!

Sa mrit e li e, se ma ling nak ul,

Nak ul, suri a e, ling, ling o ba, o ba msalsal.

L'eau du coco, l'eau du coco coule (bis)

Tu coules et descends, tu coules et montes,

Son eau qui est là, qui est là.

Son eau qui s'agite.

Le sorcier a soufflé, l'a charmée dans sa puissance.

Suri a e!

Quoi a frappé là, qui a mis mon coco,

Mon coco, qui l'a mis là, il coule, coule.

Ae buelan en sanga ma kar. Ae i ma le limlim sü mun, opta-ne ae ksi mit n a n, ae ele bu nati; ae buelan en sanga ma kar. Ae erbe limlim sü mun ae opta-ne ae eksi b a n, ae r a n, ae buelan en sanga ma kar. Ae mba ne, ne ba ne balsin lin.

Ae i ma ksi, ne ksi bapanre mo nok, ae buelan en sanga ma kar mo nok, ae buelan en tutu msar ma. Ae loas nati ma le buelan en sanga ae tuhne lon wa ene rako mdu builan, ae epe: Si mpepe i ma hret lon bintehti, bué! o mer mür ngati. Ae im tuhne lon wa, ape butoa sü mdu ngare, en be «bor», en ma kerkere, ae bwelan wor ran, ae bor ma kseksere. Ae atuntune: mat ulin; er tapo hulhul.

XXVI° *Dün na Wa-burang.*

Ti longis, burang ba re atuntun sü, ae mlomsine lin ma kolo liap, ae er ka Burang ran atuntun nati.

Nan him du buila wa sü, en ka Wa-burang ran, ae atuntun nati pe wa nati be nan wa, ae im lohlos lon, ae min ne wa nati.

Et la vieille peau se détacha. Et il prit un autre coco, le brisa en le frappant, et le répandit sur la gorge, et chanta; et la vieille peau se détacha. Et il prit un nouveau coco, le brisa en le frappant, et le répandit sur les bras, et les mains, et la vieille peau se détacha. Il fit ainsi jusqu'aux talons.

Et il le lava, lava ainsi, et la vieille dépouille se détacha, et une peau nouvelle apparut. Et le sorcier prit la vieille peau et la jeta dans l'eau de la rivière près de laquelle ils étaient, disant: Si elle va droit au fond, bon, tu vivras. Il la jeta dans l'eau, mais il y avait là un bois, appelé *Bor*, qui avait des piquants, et la peau s'y accrocha et se déchira. Et c'est pourquoi les hommes meurent; ils ne peuvent changer de peau.

XXVI° *Légende du Wa-burang.*

Autrefois, l'éléphantiasis vint sur un homme, et rendit ses jambes très grosses, et on lui donna le nom de *Burang*, à cause de cela.

Sa maison se trouvait près d'une rivière, dont le nom était *Wa-Burang*; et cet homme disait que c'était sa rivière, il s'y baignait, il en buvait l'eau.

Ae im tütüt ne li-banban be tlap lon nan him. Ape atuntuner ngar-kes ma mtatne i, ulin lin rako ngar-kes ma kolo liap. Ae lor ta be i, ae er kane i ba «lon Wali», ran bere tas, en be tas mat. Er rorngi i ae mul, ae ma lngi wau goro i. Atuntun nati tapo gre lahan, ulin lin ma kolo liap, ae im seksek ngare ulin.

Ape, re madran ne im pi, i ma gmwi nan libanban ae «burang». Ae er en lo tapo lsi libanban liap rünlo ulin; ae burung tapo sek lo ulin.

Libanban na ut ene atuntun ene ba sek re be tlap, ae «burang» sek lon ut nati.

XXVII° Dün na Wa-ial.

Armat en sanga sü mpasü atuntun be ru: arman tsian ae esen tsian. Tsian be «Wa-ial».

Lon bung sü, rako ba tnam bwisil, ae rako ma lsi wa sü, en ma mra lon tan. Ae rako ma le narako barsis, ae sü rah tinge, ae esü, ne esü... ae wa msal du turako, ae ma ma eltas. Ae atuntun rako pepe narako wa, ae rako mul, ae rako pe: Merako ma lsi nakit wa sü.

Ae ta Lon Guru ma rme er nga ma kele wa nati, ulin er ma lsi ngamo. Ae er pe: Mnako ma lsi wa nati bi? Ae rako pe: Merako ma lsi re bur sü buila ur Mtsi. Ae er pe: Ta Mtsi mer bur ulin. Ae rako mpe: Ulinsa? na merako wa, simpepe er bur ulin, merako mer sekne i mete dot. Ae er pe: Mnako tapo gre. Ae rako pe: Hehe! merako ma gre; tapo na merako wa?

Il possédait chez lui de nombreux cochons à dents. Mais on le craignait, à cause de l'enflure de ses jambes. Personne ne voulait de lui, et ils le menèrent au village de *Lon Wali*, de l'autre côté de l'île, sous le vent. Ils le laissèrent là, et revinrent, et mirent les montagnes pour lui barrer la route. Cet homme ne pouvait marcher, à cause de ses jambes, et il resta là.

Mais, en partant, il emmena ses cochons à dents, ainsi que l'éléphantiasis. Et l'on ne voit plus de nombreux cochons à dents ici, ni non plus d'éléphantiasis.

Les cochons à dents du village où vécut l'homme étaient nombreux, mais l'éléphantiasis aussi.

XXVII° Légende de la Wa-ial.

Un esprit mauvais enfanta deux hommes: l'un un garçon, l'autre une fille. L'un s'appelait *Wa-ial*.

Un jour, tous les deux allèrent à la chasse, et aperçurent de l'eau qui sortait de terre. Ils prirent leurs flèches et écartèrent les feuilles de cette eau, les écartèrent, les écartèrent... et l'eau coula derrière eux, jusqu'à la mer. Et ils se dirent que cette eau leur appartenait, et, de retour, ils dirent: nous avons découvert un ruisseau.

Et les gens de *Lon Guru* croyaient être seuls à la connaître, parce qu'ils l'avaient découverte les premiers. Et ils dirent: Où est-ce? Et ils dirent: Nous l'avons découverte près d'un endroit appelé *Mtsi*. Et ils dirent: Les gens de *Mtsi* seront en colère. Et ils dirent: Pourquoi? c'est notre rivière, s'ils sont en colère, nous la mettrons à sec. Et ils dirent: Vous ne le pouvez pas. Et ils dirent: Si, nous le pouvons; n'est-ce pas notre rivière?

*Ae atuntun be ru ma mra «Mtsi»,
ae rako ba tnam buisil, ae rako ma
lsi wa en ma mra lon tan, ae ma le
nan barsis, ae ma sü rah tinge, ae
wa sal ba eltas; ae rako pe narako
wa, ae er ma ma uti wa nati, ae
emin ne. Ta Lon Guru ae ta Mtsi
bangbang.*

*Ta Lon Guru ma rngo, ae er pepe
nar wa, ulin er nga ma lsi ngamo.
Ta Mtsi pepe: Nar wa, ulin i sal
buila nar ere. Ae er guhguh liap
ulin.*

*Ae ta Mtsi lor ma pri ulin, ae er
balbal bane ta lon Guru, ae er ma
osi er, ne osi... Ae ta lon Guru
be tlap pi ba ne ur Rantas. Ae nga
mseksek nga buila ta Mtsi, ulin er
be nar tarit. Ta lon Guru en pi ba
Ur Rantas ma helu ran «Fat-lang».*

*Remadran ne er guh guh ulin wa
nati, ta Mtsi pe: Si mpepe nakma
wa, ir sal bapanre tamar-nga; si
mpepe nakmi wa i te dot. Ae ta lon
Guru mpe: Mo.*

*Ae atuntun rako en ma lsi wa
ngamo bare bwiri-m'tas, ae rako pi,
ae rako ma puigni dutun wa nati,
tsian ran bere wa, tsian ran bere-ti,
ae rako ma opsa wa nati ne bwiri-
m'tas at ele bu sü ran.*

*Ae rako mama re bur sü en be:
«Pan Taltil», ae tsian pe: Bai ta
nga re: wa te dot nga lo. Ape tsian
pe: Hehe! kako te puigni dutun mun
bane bur sü en be «Wa-ial». Ae
rako ma puigni dutun wa, ae rako*

Et deux hommes vinrent du village de *Mtsi*, et allèrent à la chasse, et aperçurent cette eau qui sortait de terre, ils prirent leurs flèches, et écartèrent les feuilles, et l'eau coula jusqu'à la mer. Et ils se dirent qu'elle leur appartenait, et ils venaient y puiser de l'eau, pour boire. Les *Lon Guru* et les *Mtsi* étaient amis.

Les *Lon Guru* apprirent la chose, et dirent que la rivière leur appartenait, parce qu'ils l'avaient découverte. Les *Mtsi* dirent que c'était à eux parce qu'elle coulait près de leur village. Ils discutèrent, discutèrent.

Et les *Mtsi* se fâchèrent, et firent la guerre aux *Lon Guru*, et les massacrèrent, les massacrèrent... Et les *Lon Guru* se réfugièrent en grand nombre dans la tribu des *Rantas*. Quelques uns restèrent près des *Mtsi*, parce qu'ils étaient leurs parents. Les *Lon Guru* qui se réfugièrent près des *Rantas*, habitaient le village de *Fat-lang* (la Pierre-Vent).

Lorqu'ils discutèrent à propos de cette eau, les *Mtsi* dirent: Si c'est notre eau, qu'elle coule ainsi toujours; si c'est la vôtre qu'elle se tarisse! Et les *Lon Guru* dirent: C'est bien.

Les deux hommes qui avaient découvert cette rivière les premiers, fendirent en quatre deux roseaux, et partirent, et remontèrent la rivière l'un d'un côté, l'autre de l'autre, et ils frappaient la rivière de leur roseau en chantant un chant. (Je l'ignore.)

Et ils arrivèrent à un endroit, appelé *Pan-Taltil*, et l'un dit: C'est assez, que la rivière s'arrête là. Mais l'autre dit: Non! remontons encore jusqu'à un endroit nommé *Wa-ial*. Et ils remontèrent jusqu'à là, et ils

ma le bu nati mun. Ae wa dot nga re.

XXVIII° *Dän na ial ae ul.*

Lon bung sü, ial ae ul, rako ma pünün dam.

Ae rako balbal. Ae ul ka-psine ial ba lon ap, ae im pangpang ulin.

Ae ial bur, ae im ka-psine ul ba lon wa, ae i ma mdimdit ulin.

Ae rako tapo bil rünlo ulin.

XXIX° *Ias na Bangiti.*

Ias be atuntun, tarben du bapane nakit, i tapo be armat, ae tarben be walun kehkes. I ma helu lon tan, lon bul, ae i ma gse atuntuner, watlotier.

Esen sü ma helu ran Bangiti, ae ias sü sek lon tan. Ae esen nati pepe i met lah ran tas na ur sai, i ma mlel ran liuli sü en be «awe-tuh».

Lon bung sü, ias nati ma puela ran liuli nati, ae ba lsi wantün esen nati. Esen nati ma lsi i ae epe: He! ias pun ti e lo! Ae im pe bane i: ni mef'a sak buela-lil, ae ni mete puline, o t'lehleh po wantük. Ae esen nati ma lngi wantün susu ran aray na him, rako be ru nga du ran tan, ma krine ias. Ae esen lahlah ran tas.

Ae tas sun, ae esen mul bane nan him, ae i ma ususi ias: Wantük e bi? Ae ias pepe: Ni ma gse er mo nok. Ae esen bur ulin wantün, ae ba pepe ta nati bane ta «Lon Bwe», ae er ngarkes pe: Ki te a osi i! Ae er ma ma, ae er ma osi i, ae er tuhne i ba

chantaient le chant. Et la rivière cessa de couler à cet endroit.

XXVIII° *Légende du Soleil et de la lune.*

Un jour, le soleil et la lune faisaient cuire des ignames.

Et ils se disputèrent. Et la lune jeta le soleil dans le feu: c'est pour quoi il est chaud.

Et le soleil en colère, jeta la lune dans l'eau: c'est pourquoi elle est froide.

Et voilà comment ils ne sont plus ensemble aujourd'hui.

XXIX° *Le ias du rocher Bangiti.*

Le ias est un homme, il a un corps comme le nôtre, ce n'est pas un esprit, son corps est couvert de poils. Il habite dans la terre, dans les trous, et il croque les hommes, les enfants.

Une femme habitait sur le rocher *Bangiti*, et un ias demeurait dans la terre. La femme, quand elle voulait aller à la pêche sur les récifs, descendait au moyen d'une échelle faite d'une liane appelée *awe-tuh*.

Un jour, ce ias grimpa le long de cette échelle, et vint trouver les enfants de cette femme. La femme en l'apercevant s'écria: oh! voici le ias! Et elle dit: je vais aller pêcher des coquillages, que je mettrai au four, veille sur mes enfants. Et elle les mit sur les sablières de la maison, deux seulement restaient par terre avec le ias. Et la femme partit à la pêche.

Et la mer monta, et la femme revint et monta chez elle, et elle demanda au ias: où sont mes enfants? Et le ias dit: je les ai tous croqués. Et la femme fut en colère, et elle alla raconter cela aux gens du village de *Lon Bwé*, et tous s'écrièrent: Allons

lon tas, ae im be mahalo: mar-pang, en ba re, bango, gigimas, kasurbe, buela rorotas, muere, tamtedo...

XXX^o *Ias na Pantaial.*

Lon bung sü, ta Pantaial ba ruru buet, ae watloti nga seksek nga rahre, ae ias ma ma, ae i ma rbe watloti sü, sol ne pi lon nan bul, ae ma gene i.

Ran rari er mul, ae ma lsi watloti sü ma halal, ae er pepe: e bi? Si ma rbe i?

Lon bung sü mun, er ba um, ae watloti seksek nga rahre, ae ias ma ma, ma rbe sü, sol ne pi, ae ba gene i lon nan bul. Ae er mul, ae tapo lsi i. Ae sü pepe: Kimi mete a lon uman, ae ni mer sek nga lo ae ni mete lsi ta en ma ma rbe nakit watlotier.

Ae er ba um, ae watloti seksek nga rahre, ae atuntun nati pepe: Kimi ngarkes te a lon mal. Ae im ba pat re u-but na mal, ae kukurti kes ne i ne parpat sü, baran i met leh-kele ta en ma ma rbe nar watloti. Ae im pe bane watloti: ias mer ma. Kimi taper pe ni mpat lo.

Ae ias ma ma rutbwil, ae ma usu-si watloti: Kimi nga seksek rahre? Ae er pe: He! kema nga re. Ae ias ma rbe watloti sü, sol ne pi, ae er ngarkes kaka. Ae atuntun en ma pulu lon mal ma mra pet, ae sil dutun ias, ulin i mete lsi ut ene i parpat re. Ae i mo sorutun, ne sorutun, ae ma lsi ut ene im sil bare. Ae i ma ktene asüsü re, ae mul ba rahre.

le tuer! Et ils partirent et le tuèrent, et ils le jetèrent dans la mer où il devint poisson: par exemple: *mar-pang, bango, gigimas, kasurbe, buela rorotas, muere, tamtedo...*

XXX^o *Le ias de Pantaial.*

Un jour les gens du village de *Pantaial*, allèrent planter des taros, et les enfants seuls restaient au village, et le *ias* vint, et prit un enfant, s'enfuit dans son trou et le croqua.

Et le soir, ils revinrent, et virent qu'un enfant avait disparu, et ils dirent: où est-il? qui l'a pris?

Un autre jour, ils allèrent au travail, et les enfants demeurèrent au village, et le *ias* arriva, emporta un enfant, et alla le manger dans son trou. Et ils revinrent et ne le trouvèrent pas. Et l'un d'eux dit: Vous irez au travail, et moi je resterai ici pour voir ce qui emporte nos enfants.

Et ils allèrent au travail, et les enfants restèrent au village, et l'homme leur dit: allez tous dans la maison commune. Et il se coucha au fond de la maison commune, se couvrit d'une natte, de façon à pouvoir apercevoir ce qui venait enlever leurs enfants. Et il dit aux enfants: le *ias* viendra, mais vous ne direz pas que je suis là.

Et le *ias* vint en plein midi, et demanda aux enfants: Vous êtes seuls au village? Et ils dirent: Oui, nous sommes seuls. Et le *ias* prit un enfant, et l'emporta, et tous crièrent après lui. Et l'homme caché dans la maison commune, s'élança à la poursuite du *ias* pour savoir où il demeurerait. Et il le poursuivit, le poursuivit, et vit l'endroit où il se cachait. Et il planta un bois là, et il revint à son village.

Ae atuntuner ngarkes mul, ae er ma ususi i, ae im pe: Bwe! ni ma lsi ias en ma ma rbe wantükit. I ma ma, ae erbe watloti sü, sol ne pi, ae ni sorutun, ne sorutun, ae elsi ut ene i parpat lon. Ae er pepe: Ki te a! Ae er ngarkes ba, ae er kil, ne kil, ne kil, ae tapo lsi i.

Ae ulin ias nati taper sak kehbane nar watloti, er ma mra Pantaial, ae ba helu «lon Sing».

Ae ta «Pon-Rah» ma ma, ae e kil, ne kil, ne kil, ae tapo lsi i.

Ae ta «Panwa» ma ma, ae e kil, ne kil, ne kil, ae tapo lsi i.

Ae ta »Ponorwol« ma ma, ae er ma geli tan, ne geli, ne geli, ae tapo lsi i.

Ae ta «Bunglap» ma ma, ae er ma geli tan, ne geli, ne geli, ae tapo lsi i.

Ae ta «Lon-le-Bule» ma ma, ae er kil, ne kil, ne kil, ae er ma lsi ias, ape er mo ro mtatne i. Ape sü re er, ene menon ma gene lin ae tapo lah tehere ulin, tapo ngre ngan te ro perpet, ae i ma osi ias ne nan lia, ma osi, ne osi, ae ka dutun er en mo ro mtatne, ae bir kan ulin, ae er mul, ae er ngarkes ma osi ias.

Ae er gorti i, ae gigne re er. Ae barsü ias nati be girian na tingin. Ae barsü ias nati du ronga «Lon-le-Bule», er ling-gogone lon watang sürkan nga, ae re madran ne er bal-bal, er wane, ae er tapo bal ulin.

Et les hommes revinrent du travail, et l'interrogèrent et il dit: Oui, j'ai aperçu le *ias* qui vient enlever nos enfants. Il est venu, s'empara d'un enfant, et l'emporta, et je l'ai poursuivi, poursuivi et vu l'endroit où il loge. Et ils dirent: Allons y! Et tous partirent, et ils creusèrent, creusèrent, creusèrent, mais ne le trouvèrent pas.

Et pour que le *ias* ne prît tous leurs enfants, ils quittèrent le village de *Pantaial*, et s'établirent à un endroit, appelé *Lon Sing*.

Puis les gens de *Pon-Rah* vinrent, et creusèrent, creusèrent, creusèrent, mais ils ne le trouvèrent pas.

Et les gens de *Panwa* vinrent, et creusèrent, creusèrent, creusèrent, mais ne le trouvèrent pas.

Et les gens de *Ponorwol* vinrent, enlevèrent la terre, enlevèrent, enlevèrent, mais ne le trouvèrent pas.

Et les gens de *Bunglap* vinrent, enlevèrent la terre, enlevèrent, enlevèrent, mais ne le trouvèrent pas.

Et les gens de *Lon-lé-Bulé* vinrent, et ils creusèrent, creusèrent, et trouvèrent le *ias*, mais ils s'enfuirent de peur. Alors l'un deux, dont une plaie rongait la jambe et qui marchait mal pour cela, ne pouvait courir, et avec son bâton frappa le *ias*, le frappa, le frappa, et criait après les fuyards, et ils eurent honte, et ils revinrent sur leurs pas, et tous tuèrent le *ias*.

Et ils le découpèrent, et le partagèrent. Les os du *ias* sont des charmes, amulettes de guerre. Ces os existent encore aujourd'hui chez les *Lon-le-bule*, ils se trouvent enfermés dans un tout petit panier; et quand ils se battent, ils le portent au cou, et restent indemnes.





Die indonesisch-melanesischen Übergangssprachen auf den Kleinen Molukken.

Von P. KANSKI und P. KASPRUSCH, S. V. D.

Grundlegende Literatur:

- ADRIANI N. en KRUJT AGB. C.: De Bare'e-Sprekende Toradjas van Midden-Celebes. 3. Deel. Batavia 1914.
- BRANDES J. L. A.: Bijdrage tot de vergelijkende klankleer. Utrecht 1884.
- KERN H.: Over het Verhouding van het Mafoorsch tot de Maleisch-Polynesische Talen. Actes VIe Congrès intern. d. Orient. IV. Sect. V, S. 215 ff. Leiden 1885.
- WALLACE: The Malay Archipelago.
- JONKER: Kan men bij de talen van den ind. Arch. eene westelijke en eene oostelijke afdeeling onderscheiden?
- SCHMIDT, P. W.: Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea. Zeitschr. für afrik., ozean. und ostas. Spr., Jahrg. V. u. VI.
- JONKER: De Eindmedeklinkers in het Rottinesech en Timoresech. Bijdr. Tl., L- en Vlk. v. Ned. Ind., 7e Vlg. V.
- JONKER: Over de vervoegde werkwoordsvormen in de M. P. talen. Bijdr. Deel 65.
- SCHMIDT, P. W.: Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde, C. WINTER, Heidelberg 1926.

I. Geschichtlicher Überblick.

Innerhalb der drei großen austronesischen Sprachfamilien liegt die sogenannte Ostgruppe. Sie umfaßt:

1. Die Südost- und die Südwestinseln mit den Inseln Letti, Moa, Lakor, Luang-Sermata, Babar-Archipel, Wettar-Kisser, Watubela, Timor.
2. Banda-Inseln: Tanimbar, Aru- und Kei-Inseln.
3. Südliche Molukken mit Banggai, Sula, Buru, Ombi, Batjan, Süd-Halmahera-Gruppe, Seram mit drei Hauptdialektgruppen, Ambon mit fünf Dialekten, Seramlaut und Gorom (= Gorong).

Diese Unterscheidung in eine Ostgruppe und eine Westgruppe innerhalb des indonesischen Sprachgebietes machte BRANDES 1884 auf Grund verschiedener Abweichungen von der Westgruppe, von der sie besonders unter anderem durch die Genitivvoranstellung abwich. Die von BRANDES gezogene Grenze verläuft zwischen Savu-Rotti, östlich von Buton, westlich vom Sula-Eilande, östlich von Minahassa, Sangir, Talaur-Eilanden und den Philippinen. Nach N. ADRIANI gehört auch Banggai noch in diese Gruppe, und mit Recht. Ferner muß auch die Grenze von Solor nach Flores verlegt werden und verläuft dann zwischen Sika und Endeh.

Nachdem eine westliche Grenze gezogen war, suchte man auch im Osten eine Grenze zu bestimmen. Daß die Sprachen mit abweichender Genitivstellung nicht auch auf das Innere von Neuguinea, sondern nur auf den kleineren Teil der Neuguinea-Küsten, die Mengen-Sprache auf Neupommern, auf Bougainville und Savo in den Salomons-Inseln beschränkt sind, wurde durch W. SCHMIDT und S. H. RAY nachgewiesen. Daß in den übrigen melanesischen und polynesischen Gebieten nur Genitivnachstellung herrsche, wurde durch KERN, CODRINGTON und W. SCHMIDT festgestellt. (Für Polynesien ist

allerdings eine Einschränkung zu machen, cf. Sprachfamilien, S. 424.) Die Ansicht P. SCHMIDT's, daß „die Genitivvoranstellung und andere Eigenschaften dieser Sprachen auf Mischung mit früher dort ansässigen Papua-Sprachen zurückzuführen seien“, gibt auch Prof. JONKER als möglich zu in seinen Beiträgen „Kan men bij de talen van den ind. Archipel eene westelijke en eene oostelijke Afdeeling onderscheiden“, „trennt aber diese Sprachen in indonesische und melanesische (im Gegensatz zu BRANDES, der eine indonesische West- und Ostgruppe unterscheidet) und will die Teilung der indonesischen Sprachen in eine östliche und westliche Gruppe aufgehoben wissen“.

Daß zunächst JONKER die Grenze aufgehoben wissen will, ist nicht zu verwundern, denn JONKER vom Indonesischen Westen kommend, fand dort so viel Indonesisches, daß er sogar den fundamentalen Unterschied der Genitivvoranstellung als etwas Unwesentliches und Indonesisches erklären möchte. Andererseits ist auch zu verstehen, wenn P. SCHMIDT, vom Melanesischen Osten kommend, so viel Melanesisches dort vorfand, daß er diese Gruppe einfach Melanesien anfügen wollte (JONKER, S. 4). Wir werden aber aus dem Verhältnis der Ostgruppe zu den anderen austronesischen Sprachfamilien sehen, daß die von BRANDES getroffene Einteilung und somit die Ostgruppe bestehen bleiben muß, zwar nicht auf Grund einer radikalen sprachlichen Verschiedenheit von der Westgruppe und einer sprachlichen Verwandtschaft innerhalb der Ostgruppe, wohl aber auf Grund ihrer Beeinflussung von seiten der Papua-Sprachen.

Auf Grund ihrer sprachlichen Verwandtschaft stellt die Ostgruppe nur eine Übergangsgruppe der indonesischen zu den melanesischen Sprachen einerseits und der melanesischen Sprachen zu den polynesischen Sprachen andererseits dar, wenn man nämlich die Neuguinea-Küstensprachen hinzuzieht; daß sie Übergangssprachen bilden, hat schon W. SCHMIDT in seiner Abhandlung: „Die sprachlichen Verhältnisse von Neuguinea“ nachzuweisen gesucht. Also nur auf Grund der Papua-Beeinflussung bilden sie eine von den westlichen wesentlich verschiedene Ostgruppe. — Um nämlich die Frage, daß sie Übergangssprachen darstellen, zu entscheiden, haben wir die Untersuchung der Pronominal-Possessivverhältnisse als Mittel gebraucht, weil sie nach den besten Kennern der ozeanischen Sprachen, mit den zahlreichen hineinspielenden weiteren grammatikalischen Verhältnissen, eines der festesten Kriterien für die Klassifizierung der ozeanischen Sprachen sind. (DEMPWOLFF.)

II. Der Übergangscharakter der Sprachen der Ostgruppe.

1. Wir wollen zunächst zeigen, daß die Sprachen eine Übergangsgruppe darstellen; zunächst bezüglich der Possessivsuffixe. Bekanntlich wendet das Melanesische im Gegensatz zum Indonesischen, welches die Possessivsuffixe bei allen Nomina suffigiert, dieselben nur bei den sogenannten Teilwörtern und Verwandtschaftsbezeichnungen an. Es sind nach CODRINGTON sieben Nominalklassen, die aber nicht alle vollständig in der Ostgruppe Berücksichtigung finden. Die meisten wenden sie bei den Teilwörtern und Verwandtschaftsbezeichnungen an. Fast alle oben aufgezählten, außer Rotti, Letti, Solor, Sika und Ambon, zeigen im Possessivgebrauch melanesische Art, näm-

lich die Unterscheidung aller Nomina in die zwei Klassen. Bei Ambon, bei Sika und Solor ist es nicht ganz sicher, ob sie rein indonesische Art pflegen. Die Wörterbücher bieten so dürftige Angaben, daß es sich oft nicht sicher sagen läßt, und berücksichtigen auch die wichtige Unterscheidung der Nominalklassen nicht. Die Berücksichtigung der Nominalklassen tritt besonders deutlich auf in der Kei-, Banda- und Tanimbar-Gruppe. Bei Seranglo (Gorong) und Watubela findet sich die polynesisch-weise: also Partikel + Suffix. — Als vierte Bildungsweise erscheint dann im Karkar die Kombination der polynesischen Weise mit der melanesischen: also Partikel + Suffix + Nomen + Suffix. Die unregelmäßige, spärliche Weise, in welcher diese unmittelbare Suffigierung vorkommt, trägt oft einen rudimentären Charakter. (W. SCHMIDT, Jabímsprache, S. 39). Bei manchen Sprachen ist das Suffix beinahe verschwunden oder erstarrt, so z. B. bei Burru und Tettun; bei manchen hat es einen mehr oder weniger bewußten Funktionswert als Possessiv; das zeigt sich daran, daß es auch ohne Angabe eines possessiven Verhältnisses am Nomen bleibt. So bei Kisser, der Tanimbar-Gruppe, Banda und Kei.

Das Pronominalsuffix als Überbleibsel nimmt verschiedene Formen an: *n, ni, nia, na, no, nu, ne, i*. Die Formen sind austronesisch, und als solche ableitbar.

Eine eigene Stellung nimmt das Sobojo ein, das bei allen Teil- und Verwandtschaftswörtern einen Nasal präfigiert: *kayu-n-don* = Baumblatt. Vielleicht Präfigierung wegen der Genitivvoranstellung als Einfluß von Nord-Halmahera her oder nach Art von Jabim [wo das Personalpronomen auch dem Substantiv ganz vorangestellt wird, *en-latu* = sein Sohn (?)], der auf Sula von Ternate und Tidore her recht stark ist.

2. Als Übergangsgebiet werden diese Sprachen charakterisiert auch bezüglich des Numerusausdruckes. Ganz wie zu erwarten ist, fehlen Dual, Trial (besonders bei Jabim, Mafoor = Dual, Spuren bei Seranglo, Gorong, Watubela), je mehr man sich Indonesien nähert, welches, das Dayakische ausgenommen, diese Formen nicht kennt: Ambon weist keinen Dual auf, ebenso Flores (Jab. 6), Kei, Tanimbar u. a.

3. Was die Sprache noch als Übergangssprache kennzeichnet, ist die vereinzelt sich vorfindende, hinter der Voranstellung des Genitivs jedoch stark zurücktretende Nachstellung. Sie findet sich bei allen Sprachen, die am Anfang aufgezählt wurden, und zwar als deskriptive oder qualitative Genitivnachstellung, aber auch das possessive Verhältnis angehend. Trotz der Bezeichnung einer engen Begriffsverbindung steht das determinierende Substantiv nach, so bei Rotti und verschiedenen anderen; dies sind jedoch auch nach JONKER nur Ausnahmen. Auch braucht man diese Begriffszusammenstellungen nicht immer mit den unsrigen gleichzusetzen, z. B. bedeutet ¹*mina-bafi* = geschmolzenes Schweinefett, im Gegensatz zu ¹*baji-mina* = festes Schweinefett. Auch die Umschreibung des Poss.-Gen. in eine deskriptive Genitivnachstellung kommt nicht selten vor, z. B. bei Ambon, Rotti regelmäßig, wenn kein besonderer Nachdruck auf dem bestimmten Wort liegt.

Wir sehen also, daß diese Sprachen als Übergangsgebiet keine scharfe Abgrenzung zwischen Indonesiern und Melanesiern gestatten, daß andererseits auch noch kein Grund vorhanden wäre, eine indonesische West- und Ostgruppe zu unterscheiden, und so JONKER mit Recht die Grenze fallen lassen könnte.

4. Wenn wir die Ostgruppe doch gelten lassen, so geschieht es auf Grund der Genitivvoranstellung, die sich in allen Sprachen findet, und zwar analog zu den indonesischen Genitivverhältnissen, nur daß es immer Voranstellung ist. Es findet sich das Genitivverhältnis ausgedrückt: 1. durch die possessive Konstruktion mit den Possessivsuffixen, 2. durch die spezifische Genitivpräposition (*n* oder) *ni*, 3. durch die einfache Zusammenstellung zur Bezeichnung eng verbundener Begriffe (als affix- und suffixloser Genitiv im Possessivverhältnis). An Stelle der Genitivpräposition tritt manchmal eine Genitivpartikel, so z. B. bei Tettun, Seleman und Wahinama auf Seram, Masarete auf Buru, analog zum malaiischen *Punya*.

III. Der Ursprung der Genitivvoranstellung.

1. Die ursprüngliche Nachstellung des Genitivs in den indonesischen Sprachen.

Wie ist diese Genitivumkehrung zu erklären? BRANDES spricht die Meinung aus, daß für den übrigen Teil der indonesischen Sprachen die Freiheit in der Voran- oder Nachstellung geherrscht habe. Diese Annahme läßt sich aber nicht halten, auch wenn die zweispältige Behandlung des Genitivs, nämlich die Nachstellung beim Pronomen und die Voranstellung beim Substantiv bei possessivem Verhältnis, auf den ersten Blick dafür zu sprechen scheint. Bei näherer Untersuchung läßt sich unter Berücksichtigung und Zuhilfenahme der Lautgesetze zeigen, daß trotz der jetzt noch herrschenden Zwiespältigkeit keine Freiheit bestand, sondern in gleicher Weise beim Substantiv wie beim Possessivpronomen die Nachstellung herrschte und erst durch eine äußere, und zwar die papuanische Beeinflussung die zwiespältige Behandlung eintrat.

Daß in beiden Fällen ursprünglich Nachstellung herrschte, erkennen wir aus den Possessivverbindungen der heutigen Mischsprachen, die deutliche Spuren früherer Nachstellung zur Schau tragen. Während die melanesischen Sprachen ganz im Einklang mit ihrer Genitivnachstellung das verstärkende Pronomen ganz nachstellen (z. B. Florida: *na lima-gu inau* = meine Hand), stellen die Mischsprachen der Ostgruppe entsprechend das verstärkende Pronomen vor (Rotti: *a fela-m* = dein Messer). Wenn wir die Gesetze des Lautverfalles berücksichtigen, so müssen wir sagen, daß unmöglich beide zugleich entstanden sein können, und noch viel weniger, daß die Periode der Voranstellung vorausgegangen sein kann, sondern daß die Periode der Nachstellung die ursprüngliche und ältere ist. Das zeigt sich aus folgendem: „Die Formen dieser Possessivsuffixe erscheinen alle sehr abgenützt, der Endvokal ist stets abgefallen, vielfach der vorangehende Konsonant auch noch alteriert. Das zeigt, daß sie längere Zeit am Ende des Wortes gestanden und dort die Folgen der Lautentwicklung, resp. des Lautverfalles mitzumachen hatten, welcher

gerade bei diesen Sprachen am Ende der Wörter sich abspielt. Wären sie bis vor kurzem noch Präfixe gewesen, so wäre ihr Vokal in keiner Weise einem Verfall ausgesetzt gewesen.“ (W. SCHMIDT, *Die sprachl. Verhältnisse...*, S. 131.) Die jetzige Nachstellung der Pronomenpossessive in den Mischsprachen löst sich mit der größten Einfachheit, indem wir dieselbe als übernommenes Überbleibsel erklären aus der Zeit der fremden Genitivbeeinflussung, wo die Possessivausdrücke durch den Lautwandel bereits so geschwächt waren, daß man sie als selbständige Bestandteile kaum noch empfand, und deshalb mit ihnen nicht mehr so leicht hantieren konnte wie mit den vollwichtigeren Lautkomplexen der Substantive (ib., S. 132). Wo aber auch beim Possessivpronomen die Voranstellung durchgeführt wurde, stellte man das volle Personalpronomen voraus und ließ das Suffix fallen (Jabim, *en latu*, Sobojo, *aku lot*). „Die Vorsetzung der vollen Form zeigt auch deutlich den rezenten Charakter einer solchen Bildung.“ Daß man sie kaum als selbständige Lautbestandteile auffaßt, sehen wir auch noch daraus, daß in manchen Sprachen das Pron.-Poss. selbst dann am Nomen bleibt, wenn es allein steht (z. B. auf Seram, Kei, Tanimbar). Wir müssen also nach dem Gehörten und nach den von W. SCHMIDT in den „Sprachlichen Verhältnissen von Neuguinea“ näher ausgeführten Tatsachen mit ihm die BRANDES'sche aprioristische Auffassung ablehnen. Die eben nachgewiesene Ursprünglichkeit der Genitivnachstellung beim Nomen wie beim Pronomen und das im Verhältnis zur Genitivnachstellung kurze Bestehen der Genitivvoranstellung sprechen deutlich für die Möglichkeit einer äußeren Beeinflussung, die wegen der großen Nähe der Papua-Sprachen mit ihrer Genitivvoranstellung nur von dort her stattgefunden haben kann. Um aber jeden Zweifel auszuschließen, müssen wir nachweisen, daß die Genitivumkehrung nicht einer inneren Entwicklung ihren Ursprung verdanke.

Wie bereits erwähnt, gibt JONKER die Beeinflussung durch Papua-Sprachen nur als möglich zu, weil er noch eine zweite Art von Beeinflussung, nämlich auf Grund innerer Entwicklung aus einer Nachdrucksform festhalten möchte. Er erklärt es folgendermaßen: Das Subjekt wurde zum Objekt des vorausgehenden Verbs gemacht, wobei der auf dem zum Objekt gewordenen Subjekt liegende Nachdruck allmählich verschwand und so unmerklich seine Zugehörigkeit zum Satzverband zu einer Genitivform sich verschob. Nur der Umstand, daß man Genitivzusammenstellung und Genitivkonstruktion nicht genügend auseinandergehalten hätte, wäre schuld daran, daß man auf diese Erklärung aus der Nachdrucksform nicht verfallen ist.

Diese Theorie leidet fast an denselben Schwächen wie die BRANDES'sche Auffassung. Es fehlen für die an sich so komplizierte Erklärung sowohl das Form- wie das Quantitätskriterium. Es müssen nämlich sicher so entstandene Formen sein, wie sie JONKER oben dargestellt hat, und dann müssen mehrere Sprachen als Beispiele angeführt werden, nicht nur das Tagalog. Wenn ferner BRANDES mit seiner Auffassung von der ursprünglichen Stellungsfreiheit und JONKER mit seiner Nachdrucksform recht hätten, dann wäre es nicht zu erklären, wie die Übergänge so plötzlich und ohne jede Kontinuierlichkeit auftreten

können, fast ohne jede Spur von Voranstellung zu hinterlassen. So z. B. kommen auf Sika, das dem Lio auf Endeh benachbart ist, genau dieselben Wortpaare vor, in Sika als Voranstellung, in Lio als Genitivnachstellung; genau so unvermittelt ist der Übergang auf Banggai, das die Genitivvoranstellung übt, obwohl es wegen seiner sonst indonesischen Art zur indonesischen Loina-Gruppe gehört.

Schließlich ist noch zu sagen, daß nach den Untersuchungen von W. SCHMIDT keine Sprache existiert, bei der auf Grund einer rein inneren Sprachwandlung die Stellung des Genitivs beeinflußt worden wäre (cf. Sprachfamilien, S. 494).

2. Die Genitivvoranstellung der Ostgruppe als Wirkung von Papua-Sprachen.

Es steht uns nichts mehr im Wege, als Grund für die Umkehrung der Genitivstellung papuanischen Einfluß anzunehmen. Schon sprachmethodologische Gesetze zwingen uns zu dieser Annahme (Sprachl. Verh., S. 131).

Da aber wesentliche Unterschiede grammatikalischer Grundanschauung durch solche der kulturellen Grundlage letzthin bestimmt sind, wollen wir hier auch die Religionsmythologie, Kulturhistorie und Anthropologie zu Rate ziehen. Die Untersuchung der austronesischen Mythologien liefert uns ein überraschendes Resultat für unsere Annahme. Schon WILKEN hat festgestellt, und nach ihm W. SCHMIDT in seinem Werk: Religionen und Mythologien der austronesischen Völker (S. 120—128), daß die Grenzen der Sonnenmythologie mit den Grenzgebieten der Genitivvoranstellung identisch sind. Nun hat W. SCHMIDT nachgewiesen, daß die Sonnenmythologie der Südwest- und der Südostinseln in ihrem Ursprung von der westindonesischen und melanesischen Mythologie vollständig unabhängig ist, weil keine Spur der letzteren auf diesen Inseln zu finden ist, und weil sie nach Indonesien zu, immer sporadischer werdend, einer rein austronesischen Mondmythologie vollständig den Platz räumt. Die auf diesen Inseln vorhandene Mondmythologie weist mit ihren jetzt noch vorgefundenen Trümmern nach Südastralien.

Aber auch die Kulturhistorie spricht für das Vorhandensein einer papuanischen Unterschicht; so findet GRAEBNER in seiner Abhandlung: „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten“, „Anthropos“, IV (1909), S. 1001, „daß am stärksten naturgemäß die südöstlichen Inselgruppen deutlich Angehörige eines im ganzen zurückgedrängten Komplexes sind, deren Kultur sich überhaupt so eng an die von Neuguinea anschließt, daß nur die Kenntnis des Eisens, Varianten der Trommelform und Ähnliches eine Abgrenzung erlauben“.

Am Schlusse sei noch erwähnt, daß die Anthropologie der Aru-, Kei- und Tanimbar-Inseln für echten Papua-Typus spricht. So sind auf den ursprünglichen papuanischen Gebieten Indonesiens und Melanesiens als organische Fortbildung der eingetretenen Kulturmischung auch in den Genitivverhältnissen Spuren zurückgeblieben.

Prof. JONKER fragt, wie P. SCHMIDT sich diese Beeinflussung denkt. Diese Frage beantwortet im allgemeinen P. SCHMIDT in seinem Werk „Sprachfamilien

und Sprachenkreise der Erde“ (S. 488 und 424). Die ursprüngliche Stellung des Genitivs ist in allen Sprachen die Voranstellung. Diese geht mit psychologischer Notwendigkeit daraus hervor, daß der Genitiv in der Begriffsbildung die „differentia specifica“ darstellt, die als etwas Neues am Genusbegriff die Aufmerksamkeit als Erstes auf sich zwingt und deshalb auch früher ausgesprochen wird als das regierende Nominalsubstantiv, welches etwa Bekanntes darstellt. Damit ist auch das tiefe innere Sprachgefühl gegeben, das sich nur schwer verdrängen läßt, besonders bei den Naturvölkern. So geschah es auch von seiten der Melanesier, denen es als das einwandernde Element gelang, in diesen Randsprachen einen großen Teil ihres Wortschatzes und einen Teil der Grammatik zur Geltung zu bringen, aber nicht das tiefe, innere Sprachgefühl der eingesessenen Papua zu wandeln.

Damit ist auch der Einwand JONKER's erledigt, wo er fragt, weshalb die Melanesier, obwohl nicht von reinerer Rasse als die Bewohner der Ostgruppe, keine Genitivvoranstellung haben. Auch sie bilden eine Mischung mit den Papuanern, wie die Ostgruppe, aber weil das papuanische Element nicht so günstigen Kontakt mit den anwohnenden Papua-Stämmen behielt, so wurde es allmählich verdrängt oder vernichtet, und so kam auch die papuanische Genitivvoranstellung nicht zur Geltung, sondern es behielt die austronesische Genitivnachstellung die Oberhand.

Gerade die spezielle Behandlung der Teilwörter und Verwandtschaftsausdrücke mit ihrer Unterscheidung der zwei Wortgruppen, im Gegensatz zu Indonesien, wo die Suffigierung allgemein ist, „äußert sich aber auch hier der vorhanden gewesene Einfluß des papuanischen Elementes“. Wie schon erwähnt, waren die Melanesier das einwandernde Element gegenüber den Papuanern. Wie im possessiven Genitivverhältnis, versuchten die Papua-Stämme auch die Possessivsuffigierung in der Präfigierung entsprechend ihrer Genitivvoranstellung zu wandeln. Das gelang ihnen aber nur bei einem Teil der Nomina, nämlich bei denen, welche als selbständiges Ganzes nie oder nur selten ein Besitzverhältnis in sich schließen oder zulassen gegenüber denen, die als unselbständige Nomina ihrer Natur nach notwendig ein Possessivverhältnis statuieren, so z. B. die Ausdrücke für Verwandtschaftsbezeichnungen und Teilwörter. Diesen letzteren gegenüber blieb der Einfluß der papuanischen Genitivvoranstellung vorderhand machtlos, weil sie zu sehr im Sprachgefühl wurzelten, bis schließlich die Nachkommen der austronesisch-papuanischen Mischstämme sie nicht mehr als eigene Lautbildungen empfanden, sondern allmählich als zum Wort gehörig betrachteten. So entstand also durch papuanische Beeinflussung die Teilung der Nomina in die zwei Hauptgruppen bei den Melanesiern wie bei den Mischsprachen.

IV. Stellung der Sprachen der Ostgruppe zu den Nachbarsprachen

1. Zu den austronesischen Sprachen.

Wenn wir von der Genitivvoranstellung absehen und den damit gegebenen Verschiedenheiten, so können wir sagen, daß die Ostgruppe nicht weniger austronesisch ist als die melanesischen, polynesischen und indonesischen Sprachen auch. Die Melanesier trugen nur über das papuanische Ele-

ment vollständiger den Sieg davon als die Polynesier, bei welchen die Kraft der austronesischen Genitivnachstellung durch die dort auch vorkommende Genitivvoranstellung gebrochen erscheint, weil deren Muttersprachen, wie es aus ihrer Uniformität hervorgeht, die melano-papuanischen Mischsprachen mit ihrer Genitivvoranstellung (besonders die mittleren [und südlichen] Salomons-Inseln und die der Südküste von Neuguinea) waren.

2. Zu den melano-papuanischen Mischsprachen.

Da die Ostgruppe mit den melanesischen Mischsprachen sowohl in den charakteristischen Merkmalen für die Verwandtschaft mit Melanesien, als auch in den Abweichungen (Vorsatzung des Genitiv, als Konsequenz davon: Vorsetzen des verstärkenden Pron.-Pers. vor das Substantiv beim Possessivausdruck, Bildung des durch Suffigierung von Verbalpartikeln vom Pronomen abgeleiteten Plurals) ganz übereinstimmt, so darf man diese beiden Gruppen zu der Gruppe der austronesisch-papuanischen Mischsprachen zusammenfassen; zugleich wollen wir sie auch als eine Brücke nach Polynesien hin betrachten, wie die Ostgruppe als eine Brücke von Melanesien nach Indonesien.

3. Zu den Papua-Sprachen.

Was die Stellung zu den Papua-Sprachen betrifft, so muß man auch wieder sagen, daß, abgesehen von der Genitivvoranstellung, die Ostgruppe von den Papua-Sprachen genau so radikal verschieden ist, wie die austronesischen Sprachen von den letzteren. Sie stimmen weder überein in der Teilung der Substanve in die zwei Gruppen, noch im Possessivausdruck, der im Papuanischen durchgehends präfigiert wird, noch in der Voranstellung des Genitivs.

Eine Schwierigkeit ist noch zu lösen, nämlich die weite Entfernung mancher Inseln, besonders Rotti, Flores usw., von den Papua-Sprachen. Wenn wir aber bedenken, daß auch die Nord-Halmahera-Gruppe zu den papuanischen Sprachen gerechnet wird, so ist damit die Existenz von Papua-Sprachen weit genug nach Norden hinauf konstatiert, so daß die Beeinflussung nach Osten hin bis Flores keine Schwierigkeiten bieten dürfte. Die Nord-Halmahera-Gruppe kann nämlich trotz ihrer Genitivvoranstellung nicht zur Ostgruppe gerechnet werden, weil sich bei ihr keine Spur von Nachsetzung des Possessivsuffixes findet, im Gegensatz zu den Sprachen der Kleinen Molukken. „Sie schließen sich vielmehr darin an die Papua-Sprachen an, die kein Faktum aufweisen, das mit der Voransetzung des Genitivs im Stilwiderspruch stünde.“ Auf diesen letzten Satz des Prof. W. SCHMIDT rekurriert in seiner „Abhandlung über die Nord-Halmahera-Gruppe“ VAN DE VEEN und fügt bestätigend hinzu, daß auch die Ableitung der Poss.-Suff. papuanisch ist, ebenso die Pronominal- und Possessiv- und Numerusverhältnisse, welche als wesentliche Sprachbestandteile dem austronesischen Charakter entgegenstehen und auch sonst im grammatikalischen Aufbau ihn ganz verleugnen.

Die Einheit aller afrikanischen Pygmäen und Buschmänner aus ihren Stammesnamen erwiesen.

Von PAUL SCHEBESTA.

Die unermesslichen zentralafrikanischen Urwälder von 4⁰ n. Br. bis zu 8⁰ s. Br., angefangen vom indischen Ozean bis zu den großen Seen, beherbergen Pygmäen, die in einzelnen Teilen dichter aneinandergedrängt wohnen wie am oberen Ituri und am Lac Leopold II., in anderen sind sie wieder zersplittert und von Negerstämmen auseinandergerissen, daß man tagelang reisen muß, um von einem Pygmäenstamm zum anderen zu gelangen. In vielen Gebieten ist der Zusammenhang der Pygmäen ganz verwischt. Die lange Symbiose mit großwüchsigen Negern hatte zur Folge, daß viele, jetzt mehr selbständige Pygmäenstämme (Pygmoiden) sogar in ihrer Physis vom ursprünglichen Pygmäentypus abweichen, so daß man an ihrer ethnischen und rassenhaften Zusammengehörigkeit sehr wohl Zweifel hegen könnte. Das gilt noch mehr von den Buschmännern, deren Zugehörigkeit zu den Pygmäen wiederholt behauptet wurde. Eine Zusammenfassung aller Pygmäen und Pygmoiden zu einer Gruppe vom sprachlichen Gesichtspunkte aus erweist sich dadurch als unmöglich, daß fast alle Pygmäen ihre Sprache zugunsten von Neger Sprachen aufgegeben haben. Um so schätzenswerter ist es, wenn es dennoch gelingen sollte, die so sehr auseinandergerissenen Zwergvölker Afrikas unter einen Hut zu bringen und ihre Einheit und Zusammengehörigkeit, somit auch ihren gemeinsamen Ursprung nachzuweisen. Dieses wird erreicht durch Vergleich der Namen, die sich die Pygmäen beilegen und die überall Mensch, und zwar in dem Sinne: „Pygmäe“ bedeuten. Von der Kalahari bis nach Kamerun, von Gabun bis zum Albert-See hat der Name stets die nämliche Etymologie, wenn auch die äußere Form der Wörter so verschiedenartig ist, daß man auf den ersten Blick eine Wurzelverwandtschaft gar nicht vermuten würde. Nach Vergleich aller von den Pygmäen jener Gebiete verwandten Worte für Mensch mit Berücksichtigung der lautlichen Entsprechungen tritt aber die verblüffende Tatsache zutage, daß es überall dasselbe Wort mit der nämlichen Bedeutung ist, mag es *eſe*, *akoa*, *batwa* oder gar *aikwe* heißen. Etymologisch wie wurzelhaft ist es überall dasselbe. Diese Erkenntnis leuchtete mir nicht durch eine langwierige Untersuchung auf, sondern durch eine gelegentliche Zusammenstellung aller mir zugänglichen Benennungen für Pygmäe, die ich für andere Zwecke benötigte, wobei durch einen glücklichen Zufall das Ergebnis vor mein Auge trat.

Zunächst möge die Reihe der bekanntesten Namen für „Pygmäe“, mit denen sich die Zwerge in Afrika selbst rufen oder von den Negern gerufen werden, folgen. Ausscheiden müssen einzelne, die nicht hierher gehören, wie z. B. das am Ituri von den Wangwana kolportierte *bambuti* (s. *mombuti*); das *tikitiki* der Azande und voraussichtlich auch das *aká*, weil es möglicherweise

der Medje-Sprache entstammt. Hier wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem Worte *ba-tua* und seinen Varianten zu. Man hatte versucht, es vom Stamme *ta*, jagen, abzuleiten, welche Lösung aber ebenso unhaltbar ist wie alle anderen auch.

Zulu und Betschuana nennen die Buschmänner *batua*. Den gleichen Namen finden wir wieder für die Sumpfbevölkerung am Bangweolo-See. Die *batua* von Ruanda und Kivu sind genügend bekannt; ebenso heißen die Zwerge vom Ruwenzori *batwa*. Von den Andedodo werden sie *baisswa* (STUHLMANN) gerufen. Am Ituri hörte ich bald *basúa*, *basua*, *batúa* und *baćwa*. Unter den Majogu nennen sich die Pygmäen *basá*. Am Lac Leopold II. heißen die Pygmoiden durchweg *boćwa* oder *walumbe*, welche letztere Bezeichnung für uns nicht in Betracht kommt, dagegen muß das *akoa* der Pygmäen vom Ogowe hier genannt werden sowie das *batua* wie auch die Babinga heißen.

Eine zweite Gruppe von Namen schließt sich im Norden an die vorhergehenden an und geht vom Albert-See bis zum indischen Ozean. Die Balendu nennen die Pygmäen *pé*, sie selbst aber nennen sich unter den Bambuba, Balese, Mamvu und Mombutu: *efe*. Daran schließen sich die *aká*, die *afifi* und die *nabaguá* in der Gegend von Panga am Ituri an. In Gabun treffen wir die *bake bake* von Dapper (wahrscheinlich eine Verstümmelung von *bakwe bakwe*), welches identisch mit dem heutigen *bekwi* ist, das die Franzosen zu *beku* verstümmelten. In Kamerun begegnen wir den Namen *bagielli*, den die Ngumba den Zwergen geben, während sie unter den Jaunde: *bakiue* oder *bakeua* heißen.

Als letztes Glied in der Kette folgt noch das *aikwe* und *aukwe* für einen Teil der Buschmänner, der auch hierher gehört.

Ausgangspunkt meiner Untersuchung ist das offenbar altertümliche Wort *e-fe*, ein Name, den sich ein Teil der Ituri-Pygmäen, und zwar die östlichen beilegen. Er bedeutet Mensch, wie übrigens alle vorhergenannten, aber wie ich schon erwähnte, Mensch im Sinne „Pygmäe“. Er wird in ähnlichem Sinne als Stammesname gebraucht, wie es auch andere Völker tun, die das Wort für Mensch in ihrer Sprache sich beilegen und von sich sagen, sie seien Menschen.

In diesem Zusammenhang führe ich gleich einige weitere Worte der Pygmäen für Mensch an, die ich aus dem Munde von Pygmäen hörte, die aber in jenen Gegenden nicht die Ehre erlangten, Stammesnamen zu werden. Bei den Pygmäen von Lasa hörte ich *e-kpá*, bei Salombongo heißt Mensch *agbí*, am Nduye: *egbé*. Im Dorf Motoko am Ituri, unweit Panga, aber *e-kue*, welches der Schlüssel zur Lösung des Problems wurde. Diese letzteren Pygmäen gehören noch dem Iturizweig an.

Bezüglich der Phönesis des Wortes *e-fe* ist folgendes zu sagen. Das *f* ist ein schwer zu definierender Laut; vor allem ist er bilabial, der aber so hervorgebracht wird, daß sich zunächst die Oberlippe über die Unterlippe legt, so daß infolge des Öffnens der Lippen eine Art zarter Schnalzlaut entsteht, dem ein schwaches *u* folgt. Die Auffassung dieser Lautverbindung ist hier von Bedeutung; man könnte es mit *f_u*, also *e-f_ue* umschreiben.

Aus der tabellarischen Zusammenstellung der in Betracht kommenden Wörter ist ihr Zusammenhang untereinander deutlich zu ersehen.

Die nördliche oder *k*-Gruppe.Die südliche oder *t*-Gruppe.Wurzelwort *e-fe* = *e-fue* = Mensch

<i>e-kue</i> = Mensch	} Ituri bei Panga
<i>ba-kue</i> "	
<i>be-kut</i> "	} Gabun
<i>a-koa</i> *	
<i>ba-kue</i> "	} Kamerun Busch- männer
<i>ba-keua</i> "	
<i>a-i-kue</i> "	
<i>a-u-kue</i> "	

*e-hue*** und dieses zu*e-sue**ba-sua**ba-issua, ba-sua**ba-soa**ba-sa**ba-tua, ba-tua**ba-cua*, wo im erweichten *c* das *i*, resp. *e* wieder erscheint.

** Das *fy* wird zu *hy*; die beiden Formen *e-hue* und *e-sue* sind zwar nicht belegt, der Lautwandel besteht aber zu Recht; so wird z. B. der Fluß Epulu in jener Gegend von den Efe genannt: *E-furu*, von den Babira: *I-huru*; wir hätten also: *f* = *p* = *h*. Durch Assimilation an das Pluralpräfix des Bantu wird das Schluß-*e* zu *a*.

fue wird über *hye* zu: *sua, sua, sóa, sa, tua, tua, cua*.

fue wird zu: *kue, kui, kiue, keua, koa*.

* Durch das Bantu-Pluralpräfix *a* assimiliert sich das Schluß-*e* zu *a*. Dieses *a-koa* bildet einen Übergang zu der südlichen Gruppe.

Die *p*-Gruppe.*e-fe* = *efue* = Mensch*pe*

Das Ergebnis aus dem vorgenommenen Vergleich zeigt mit aller Deutlichkeit, daß aus der Wurzel *fe* = *fue* infolge Lautwandel, der zum Teil auf äußere Faktoren (Beeinflussung durch andere Sprachen) zurückgeht, drei Reihen von Wortformen sich abspalten. Die erste Reihe, die *k*-Gruppe, liegt im Norden, und zwar unter Sudanhölkern und bei den Buschmännern des Südens. Die zweite oder *t*-Gruppe deckt sich mit den Bantuhölkern, die dritte ist nur in einem Beispiel belegt, bei den Balendu, welche östlich an die Efe angrenzen.

Auffällig ist der Zusammenhang der Buschmänner mit der ersten Gruppe, was möglicherweise dafür spricht, daß die Buschmänner an der Westküste über Angola nach der Kalahari vordrangen, resp. durch Eindringen einer Bantuwelle von Osten gegen Westen vom Block der Pygmäen gegen Süden abgedrängt und abgeschnürt wurden.

Das wichtigere Ergebnis dieses Vergleiches ist jedoch dieses, daß sich alle Pygmäen Afrikas, die Buschmänner miteingriffen, infolge des einen gemeinsamen Namens als eine zusammengehörige Einheit dokumentieren.

Die Efe im östlichen Ituri-Urwald, welche das Wurzelwort am reinsten erhalten haben, sind damit als das Zentrum aller Pygmäen anzusehen, von wo aus nach allen Himmelsrichtungen hin Pygmäen ausströmten. Wir haben weiterhin ein Wort vor uns, das eine urtümliche Pygmäenbildung ist, also augenscheinlich ein Körnchen der lang gesuchten Pygmäensprache.

Vermutungsweise sei darauf hingewiesen, daß wahrscheinlich alle Worte des *e*fe welche das typische *f* und *v* haben, Pygmäenworte sind.

Anderseits ist es erstaunlich, wie weit das Wort gewandert ist und welche abweichende Formen es angenommen hat. Nicht zuletzt sei darauf hinzuweisen, daß die Pygmäensprache auf die Negersprachen einen gewaltigen Einfluß ausgeübt haben muß, eine Tatsache, die für die Vergleichung afrikanischer Sprachen bislang gar nicht in Erwägung gezogen wurde.

Eine besondere Aufgabe sehe ich darin, das *E*fe mit dem Buschmännischen zu vergleichen. Ohne einem letzten Urteil vorgreifen zu wollen, kann ich jedoch heute schon soviel verraten, daß eine Verwandtschaft zwischen der *E*fe- und Buschmannsprache zu bestehen scheint. Dafür spricht, daß beide Sprachen morphologisch gleich sind. Der Genetiv steht vor und kann mit und ohne Genetivpartikel gebildet werden. Der Plural kann im *E*fe durch ein Suffix *n*i, *n*, gebildet werden, was auch die Buschmannsprache kennt, obwohl meistens der musikalische Ton allein den Plural bildet, während im Buschmännischen Vokaländerung eintritt. In beiden Sprachen sind musikalische Töne zu Hause. An Schnalzlauten ist die Buschmannsprache reicher als das *E*fe; letzteres kennt nur die Bilabialen Schnalze *f* und *v*.

Eine Gegenüberstellung von 20 Worten aus beiden Sprachen zeitigt verblüffende Parallelen, die man nicht als Zufälligkeiten wird auffassen können, sondern als innere Verwandtschaft. Die folgende Liste gelte als eine vorläufige Probe. Die Buschmannworte sind nach D. F. BLEEK: Comparative vocabularies of Bushman Languages, zitiert.

	<i>E</i> fe	Buschmann
Mörs-r	<i>kēi</i>	<i>!kei; !kai</i>
Hütte	<i>ondzá, dzá</i>	<i>dzu; tsu</i>
Hund	<i>ebq</i>	<i>aba</i>
Ei	<i>ubi, abobu</i>	<i>ibi; ybi</i>
Huhn	<i>kabo, habo</i>	<i>!kaui; !hāū (Ei)</i>
Bogen	<i>sebá</i>	<i> habə (sa:be = arrow bone)</i>
Spielbogen	—	<i>lusi: ba</i>
Vogel	<i>here</i>	<i>k''arī (! geritenti = grosser Vogel)</i>
Gott	<i>tore</i>	<i>Thora</i>
Elefant	<i>oku, ō'u</i>	<i>!xo; xwa</i>
geben	<i>oki, o'i</i>	<i> ka:; kwa:</i>
essen	<i>año</i>	<i>njoo</i>
Nahrung }		<i>an, anji</i>
sagen	<i>teni</i>	<i>to †† ne:; ne</i>
Kind	<i>ongo, ogbe</i>	<i>!khwā; gwa</i>
Kopf	<i>utsú</i>	<i>!ku: sa</i>
Lippe	<i>utigba</i>	<i>‡ gabi</i>
Mund	<i>uti</i>	<i>tu:; -tsi</i>
Mond	<i>tēba</i>	<i> nwe: ba</i>
Mensch	<i>efé, ekúé</i>	<i>!kwi (aikwe, aukwe)</i>
Mann	<i>agbi</i>	<i>gwai</i>
(männlich)	<i>agbe</i>	<i>!kwā</i>
hören	<i>odze</i>	<i>ts'a: tsee = Ohr</i>
Pfeil	<i>āpə</i>	<i>‡ a: ba; ‡ a: b</i>
Wind	<i>mābe</i>	<i>‡ ā: ba</i>

Der Namenglaube bei den Babyloniern*.

Nach den Quellen mit Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Parallelen dargestellt.

Von Dr. phil. WALTER SCHULZ, Pfarrer in Marburg.

Inhalt.

Einleitung.

Philologische Vorbemerkungen.

A. Der Name und sein Träger.

1. Name = Existenz.
2. Namengebung.
3. Namengebende Götter.
4. Name = Wesensbezeichnung.
5. Namensänderung (neuer Name, Ehrenname).
6. Namenstausch.
7. Name und Schicksal.
8. Name als Inbegriff der Machtvollkommenheit.
9. Namenlosigkeit.
10. Erhaltung des Namens (Name = Sohn).

B. Der Name und sein Rufer.

1. Kenntnis des Namens.
2. Anrufung des Namens in der Magie.
3. Anrufung des Namens im Kult.
4. Anrufung des Namens im Schwur (*niš*).
5. Die Namen der einzelnen Götter.
6. Namensmysterium.
7. Namentabu.
8. Geschriebener Name.

Einleitung.

Personen und Gegenstände gewinnen für uns erst dann Leben und Bedeutung, wenn wir ihre Namen kennen. Welch eine Fülle von Vorstellungen vermag ein einziger Name wie HOMER oder GOETHE in uns zu erwecken! Und doch liegt uns eine Gleichsetzung von Namen und Gegenständen völlig fern, ja wir bringen beide sogar oft in Gegensatz zueinander. Unseren Dichtern sind die Namen nur „Töne“ (LESSING, Die Namen), „Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut“ (GOETHE, Faust, I, 16), oder „Dunst“ (UHLAND, Freie Kunst). Nach modernem Empfinden kommt die Verbindung zwischen Namen und Gegenständen durch einen subjektiven Prozeß im Geiste des Beobachters zustande. In Gegensatz dazu tritt ein unter allen ¹ Völkern verbreiteter Glaube, wonach die lediglich durch Ideenassoziation oder Sympathie zwischen Namen und Träger bestehende Verbindung einen objektiven

* Nachdem die nachfolgende Arbeit bereits 1919 als Promotionsarbeit von der Philosophischen Fakultät Leipzig angenommen wurde, ist sie erweitert und auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht worden.



¹ Für die Literatur s. CLEMEN, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, 1916, S. 22, 4.

Charakter annimmt. An Stelle der ideellen Verbindung tritt ein realer Zusammenhang. Demzufolge gilt der Name nicht nur als ein Unterscheidungsmerkmal², das an dem bezeichneten Gegenstand nur äußerlich haftet, nicht nur als eine zur Bezeichnung einer Person gedachte Summe von Lauten.

Dieser Namenglaube ist der „Psyche des Orientalen besonders tief eingewurzelt“³ und läßt sich in charakteristischer Ausprägung bis in die ältesten Zeiten der sumerisch-akkadischen Literatur zurückverfolgen. Im folgenden beabsichtigen wir, den Namenglauben der Babylonier zu behandeln, ohne freilich eine erschöpfende Darstellung geben zu wollen⁴.

Philologische Vorbemerkungen.

Man hat den Namenglauben auf den Totemismus (FRAZER⁵, A. LANG⁶) oder die Tabuvorstellung (S. REINACH⁷) oder auf den Animismus (TAYLOR⁸) zurückzuführen versucht. Weder auf sumerischer noch auf semitischer Stufe lassen sich dagegen bei den Babyloniern ethnische Grundlagen mit Sicherheit feststellen. Am weitesten zurück gelangen wir auf etymologischem Wege.

Das sumerische Zeichen für Name ist , in archaischer Form: . Es hat den Lautwert MU. HOMMEL⁹ deutet das Zeichen als Pflanze. HILPRECHT¹⁰ erklärt es für einen Pfeil, auf dessen Rohrschaft durchkreuzte Linien eingezeichnet sind, wie sie für die älteste Form des Pfeils charakteristisch sind und in den religiösen Zeremonien der nordamerikanischen Indianer gebraucht werden. Die durchkreuzten Linien, deren noch heute sich Analphabeten bedienen, seien das Symbol des Eigentumsrechtes. Der Pfeil mit den auf den Schäften eingezeichneten, durchkreuzten Linien bezeichne die Idee, „Persönlichkeit oder Name“. Dagegen weist DELITZSCH¹¹ mit Recht eine Heranziehung der rohen Bilderschrift wilder Völker für die durch und

² Gegen HOLMA, Die assyr.-babyl. Personennamen der Form *quttulu*, 1914, S. 9: „Die Namen sind ursprünglich Spitznamen, die teils dem Humor, teils dem wirklichen Bedürfnis, gleichnamige Individuen der nächsten Umgebung zu unterscheiden, entsprungen sind.“ — Gegen JACOB, „Im Namen Gottes“, der das Biblische „im Namen“ aus internationaler Phraseologie, einer allgemeinen üblichen Ausdrucksweise zu erklären sucht.

³ So STEINTHAL, Ursprung der Sprache, 4, 1884, S. 21.

⁴ Der babylonisch-assyrische Namenglaube ist bisher nur gestreift worden von Arbeiten, die sich auf biblischem Gebiete bewegen: HEITMÜLLER, Im Namen Jesu, 1903, S. 185—190; GIESEBRECHT, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, 1901, S. 85 f. Vgl. auch JACOB, Im Namen Gottes, S. 82—84. Diese auf veralteten Übersetzungen beruhenden Skizzen vermögen ein deutliches Bild von der babyl.-assyrl. Namensanschauung auch nicht entfernt zu geben, beabsichtigen es auch nicht. Die Abhandlung von M. NOTH, Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung (Z. D. M. G. 81, N. F. 6, S. 1 ff.), streift unser Thema nur in der Einleitung.

⁵ The Golden Bough, I, 404.

⁶ The secret of the Totem, 1905, S. 117.

⁷ Cultes, Mythes et Religions, 1905, I, 1 ff.

⁸ Urgeschichte der Menschheit (dtische. Ausg. von H. MÜLLER), S. 136 ff.

⁹ So auf dem Blatt „Der Hieroglyphische Ursprung der Keilschriftzeichen“, das auf dem Pariser Orientalistenkongreß 1897 verteilt wurde.

¹⁰ B. E. U. P. I, 2, 1896, S. 35 f.

¹¹ Die Entstehung des ältesten Keilschriftsystems oder der Ursprung der Keilschriftzeichen, S. 114 f.

durch philosophisch gebildeten Schrifterfinder der Sumerer ab. Gegen die HILPRECHT'sche Deutung spricht, daß das Zeichen für *MU* in der ganzen sumerisch-akkadischen Literatur niemals Pfeil bedeutet und ein Zeichen für Pfeil bereits vorhanden ist. Das Zeichen ist nach DELITZSCH eine Kombination der beiden Motive bzw. Ideogramme für „Weg“ >> und für „öffnen“ —> und bezeichne das den freien Zutritt eröffnende *Schibboleth*, das Erkennungszeichen für Freund und Feind, d. h. den Namen¹². E. UNGER¹³ erklärt das Zeichen als Standarte mit Stehzapfen und Weg (zwei sich kreuzende Straßen): ✱. Das sumerische Zeichen für *MU* ist zum Ausdruck des Begriffes „Name“ ursprünglich geprägt, und Name ist auch seine Hauptbedeutung je und je geblieben. Das Wort *MU* ist nächstverwandt mit *me* rufen, sprechen, nennen (dialektische Nebenformen sind *ME* und *MA*, vgl. C. T. 18, 47). Als Grundform wäre auch *MUN* (enthalten in *umun*, ursprünglich Rede, Befehl; dann Herr?) möglich, wenn man das *n* in der Form *mu-un-* zu dein Name (V. A. T. 211, Rs. 17/18, 19/20, 23/24, 25/26 = S. B. H.) nicht für sekundär hält (s. DELITZSCH, Sumerisches Glossar, und MEISSNER, S. A. I. 1192). *MU* erscheint auch als sumerisches Lehnwort im Akkadischen (s. H. W. B. 395 und MEISSNER, G. G. A., 1911, S. 142). Hier wird es meistens auch durch *šumu*, „Name“, wiedergegeben, bisweilen auch durch *zikru*, „Name“ (C. T. 12, 8, Z. 7; A. S. K. T. 12, 116).

šumu (hebr. שִׁמּוֹ) ist der immanente Name, den man hat. PHILIPPI¹⁴, REDSLOB¹⁵, BÖHMER¹⁶ weisen auf die Verwandtschaft des Namens mit *šamû* (שָׁמַיִם) „Himmel“ hin und nehmen schwerlich mit Recht als Stamm ein Verbum שָׁמַיִם „hoch sein“ an, dessen abstrakte Bedeutung „etwas sichtbar hervortreten lassen, jemanden kenntlich machen“ sei. ROB. SMITH¹⁷, SCHULTHESS¹⁸, DE LAGARDE¹⁹, KÖNIG²⁰ leiten das Wort vom arabischen سَمَّ ab. Der Name sei ursprünglich ein eingebranntes Zeichen der Tätowierung. Dagegen spricht aber der wahrscheinliche Zusammenhang von سَمَّ mit akkad. *simlu*, *asumêtu*²¹. NÖLDEKE²² faßt es dagegen wohl richtig als biliterales Nomen auf.

zikru (syn. *sikru*, hebr. זִכָּרוֹ, st. *zakâru* nennen, reden) bedeutet den gesprochenen, gerufenen Namen²³. Wenn auch zwischen *šumu* und *zikru* bis-

¹² Zustimmung fand DELITZSCH bei: PRINCE, Materials for a Sumerian Lexicon, 1908, Nr. 1223; C. F. LEHMANN in L. C. BI. 1898, Sp. 14—20; vgl. auch BARTON, Babylonian Writing, II, 30 f.

¹³ Die Keilschrift, 1929, Nr. 118.

¹⁴ Z. D. M. G., 1878, S. 75.

¹⁵ Z. D. M. G., 1872, S. 751—56.

¹⁶ Das Biblische „Im Namen“, S. 25 ff.

¹⁷ Kinship and Marriage in Early Arabia, 1903, S. 248.

¹⁸ Z. A. 27, 232.

¹⁹ Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen üblichen Bildungen der Nomina, 1888, S. 159 f.

²⁰ Lehrgebäude der hebräischen Sprache, II, 104.

²¹ Vgl. ZIMMERN in GESENIUS-BUHL, Hebräisches Handwörterbuch (zu שִׁמּוֹ), auch MARGOLIOUTH in E. R. E., Vol. 9, S. 137.

²² Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, 1900, S. 140 ff.

²³ Deshalb mit *šemû*, hören, verbunden.

weilen kein scharfer Unterschied gemacht wird, so sind beide Wörter durchaus nicht äquivalent. Das beweist die enge Verbindung beider Wörter (vgl. C. T. 4, 12 a, Z. 11; III, R. 7, Z. 4; K. 3258, Z. 7), wie der häufige Ausdruck: *zikir šumi* Namensnennung oder Namensklang. Letzterem Ausdruck synonym wird auch *nibit šumi* gebraucht. *nibittu* (st. cstr. *nibit*) erscheint in abgeleiteter Bedeutung als Name (H. W. B. 442).

A. Der Name und sein Träger.

1. Name = Existenz.

Es ist für babylonisch-assyrisches Denken charakteristisch, daß ein Gegenstand erst dann zu existieren beginnt, wenn man ihm einen Namen gegeben hat. Diese Vorstellung hängt zusammen mit der schöpferischen Idee von der Macht des Wortes überhaupt. Sie wird besonders in den sumerischen und babylonischen *Enem*-Hymnen besungen (*enem*=Wort), die sich ursprünglich auf das Wort des Götterherren *Enlil*, dann aber auch auf andere Götter, insbesondere *Marduk* beziehen²⁴. Nach dem Weltschöpfungsepos *Enuma eliš* II, 138 bestimmt *Marduk* die Weltordnung durch sein Wort (*epšu piia*), IV, 26 wird er gepriesen: „Du bist geehrt unter den Göttern — Dein Geschick ist ohnegleichen — Dein Wort ist *Anu* (*sekarka Anu*)“²⁵. Es berührt sich die Vorstellung aufs engste mit dem Schöpfungs- und Gesetzeswort *Hanover* im Parsismus, welches mit *Ormuzd* selbst identisch ist und durch das alle Wesen geschaffen und erhalten werden²⁶, mit dem ὄνομα Ζηνός, „dem einen Weisen des HERAKLIT, das allein ausgesprochen werden will und nicht will“ (CLEM. ALEX., Strom. V, 14)²⁷, mit der jüdischen מַלְאָכָה = Vorstellung, und dem griechischen Logosbegriff²⁸.

Die schöpferische Macht des Wortes bewirkt, daß dadurch, daß ein Ding mit Namen genannt wird, es ins Leben gerufen, erschaffen wird. Namengebung ist gleich Schöpfung. Deshalb spielt die Namengebung bei der Weltschöpfung eine große Rolle. Im Eingang des Weltschöpfungsepos *Enuma eliš* heißt es (I, 1): „Als droben der Himmel noch nicht benannt (d. h. existierte, *la nabu šamāmu*), drunten die Erde mit Namen nicht gerufen war (d. h. erschaffen war, *šuma amatum la zakrat*) ... Als die Götter nicht existierten (I, 8), ein Name nicht gerufen (d. h. noch nichts existierte), Geschicke noch nicht bestimmt waren (d. h. noch keine Weltordnung vorhanden war, *šuma la zukkuru*), da wurden die Götter gebildet ...“ Aus I, 1 ergibt

²⁴ Vgl. ZIMMERN, A. O. XIII, 1, S. 21 ff., LANGDON, Babyl. Lit., XL f., ferner das Wort (*amat*) *Eas*, Schrank, Babyl. Sühnriten, 56.

²⁵ Vgl. den Eigennamen *Anum-pi-Marduk*. *Anu* ist der Ausspruch des *Marduk*. B. A. VI, 3, S. 85.

²⁶ KLEUKER, Zendavesta, I, 1, S. 3, 5 ff.

²⁷ Vgl. DIELS, Fragmente der Vorsokratiker, I, S. 85.

²⁸ Für Ägypten s. MASPERO, Sur la toute Puissance de la parole, in: Recueil de travaux, XXIV, 1902, S. 168—175. Nach dem *Mimansa*, Aphorismen des JAIMINI, I, 1, S. 18—23, gehört der Klang zu den „ewigen Dingen“, er besteht vom Beginn (der Dinge) (MONIER WILLIAMS, Relig. Thought in India, I, S. 197). Im Märchen von der Erschaffung der Welt (WLISLOCKI, Märchen und Sagen der transilv. Zigeuner, Nr. 1) schafft Gott durch Aussprechen seines Namens die Welt.

sich, daß die Benennung von Himmel und Erde gleichbedeutend mit ihrer Schöpfung ist. Die Zeit vor der Schöpfung ist nach I, 8, eine Zeit, in der ein Name nicht gerufen war²⁹. In einem Lehrgedicht von der Wertschöpfung heißt es (C. T. XIII. 35, 15 f., K. B. VI, 1, 38 ff.): „Die Götter, die *Anunnaki* wurden insgesamt gemacht — die Heilige Stadt, den Wohnsitz, der ihnen wohl tut, benannten (d. h. erschufen) sie hehr.“ — In der Einleitung des Kodex HAMMURAPI ist ebenfalls von der Gründung Babels die Rede: „Als *Anu* und *Enlil Marduk*, den erstgeborenen Sohn *Eas* ... unter den *Igigi* groß gemacht hatten, Babylons hehren Namen nannten (*šum-šu širam ibbeu*).“ Ein Hymnus auf die Schöpfung Babels durch *Marduk* (IV. R. 18, Nr. 1, B. A. V, 345 f.) beginnt mit den Worten: „... Tag, da er Babel bei seinem Namen rechtmäßig nannte (*šumšu kenīš imbu*).“ Alle Fälle zeigen, daß die Namengebung Babylons gleichbedeutend mit der Gründung der Stadt ist. Auch mit der Menschenschöpfung ist nach der sechsten Tafel des Epos *Enuma eliš* die Namengebung verbunden gewesen, wie ein neuer Assurtext zeigt (K. A. R. Nr. 164, M. D. O. G. 58, 27): „Ich will einen Menschen hinstellen, Mensch sei sein Name — Erschaffen will ich den Menschen, Mensch.“

Ist „mit Namen rufen“ gleich „in die Erscheinung rufen, erschaffen“, dann bedeutet „mit Namen genannt werden“, einen Namen haben oder führen: „erschaffen werden oder existieren“. Der Name ist unabtrennbar von der Existenz seines Trägers, ja geradezu gleichbedeutend mit dessen Existenz. Er eröffnet seinem Träger den Zugang in die Erscheinungswelt. Die sehr oft wiederkehrende Frage: „die großen Götter, so viele mit Namen im Himmel und auf Erden genannt sind (*ilani rabuti mala ina šame u iršitim šumšunu zakru*), ist gleichbedeutend mit: „Die großen Götter, die im Himmel und auf Erden existieren.“ „Die Menschen, so viele mit Namen genannt sind“ (*mala šumu naba* z. B. IV. R. 10, Rs. 31), bedeutet für den Babylonier soviel als: „Die Menschen, so viele ihrer sind.“ Ähnlich wird eine „irgend beliebige Persönlichkeit“ wiedergegeben durch „eine Person, die mit Namen genannt ist“, vgl. Cod. HAMM. XVI, 44 (*ša šumam nabit*) und KING, Mag. Nr. 11, 8 (*mala šuma nabat [nabiat]*). Wenn es IV. R. 29, Nr. 1, 43/44a, heißt: „Die Lebewesen, so viele einen Namen haben, so viele wie auf Erden sind (*mala šuma naba ina mati baša*), so wird direkt die Namenführung der Existenz als identisch gegenübergestellt. Die häufig gebrauchte Redensart *mimma šumšu*, wörtlich: „alles seines Namens“, hat die Bedeutung: „Alles, was existiert, alles mögliche“³⁰

²⁹ Namengebung und Schöpfung sind eng verbunden im Schöpfungsbericht der Genesis (Benennung des Lichtes und der Finsternis, 1, 5, des Himmels, 1, 8, der Erde und des Meeres, 1, 10, der Tiere, 2, 19), der Edda (I, 6, Benennung der Nacht, des Neu- und Vollmondes, des Morgens und des Abends, des Mittags... usw.). Im chinesischen Mythos heißt es: *Suy-tschin* gab zuerst den Pflanzen und Tieren Namen, und diese waren so bezeichnend, daß man mit dem Namen eines Dinges wußte, was es war (GOGUET, De l'Origine des Lois. Paris 1758, Vol. III, 322). Für Name und Schöpfung in Ägypten siehe E. R. E., Vol. 9, S. 154.

³⁰ Vgl. denselben Sprachgebrauch im Hebräischen Jes. 43, 1 b; 1, 26; 4, 3; 35, 8; 40, 26; 48, 8; 54, 5; 56, 7; 58, 12; 61, 4; 6, 12, 15; im Griechischen *καλεῖσθαι* und *εἶναι* nicht unterschieden Od. VI, 344; Soph. Trach. 147 ff., im Lateinischen Ov. fast. III, 203;

2. Namengebung.

Da Namengebung gleich Schöpfung ist, so ist für altorientalisches Denken die Benennung wesentlich. Bei Gründung von Heiligtümern (IV. R. 9, 31 = K. B. VI, 2, 90) oder Städten (POEBEL, *Histor. Texts* S. 14, Kol. II, Z. 13 ff. [Benennung von fünf vorsintflutlichen Hauptstädten] K. B. II, 74, Z. 155; K. B. IV, 102, Z. 14; WEISSBACH, *Babyl. Miscellen* S. 10, Kol. III, 1) wird deshalb auf die Namengebung besonderer Nachdruck gelegt. Vgl. auch Gen. 4, 17. In einem Schöpfungsmythos (K. B. VI, 1, Z. 24) wird betont, wie *Marduk* nach Erschaffung von Euphrat und Tigris sie in guter Art mit Namen benannt habe (*šumšina tabiš imbi*). Es werden ferner benannt: Kanäle (S. A. K. I, 52, Z. 34; K. B. II, 116, Z. 12); Mauern (K. B. III, 1, 124, Kol. I, 28 ff.; K. A. H. Nr. 30, Kol. III, 10 f.); Türen (Délég. en Perse, *Mém.* VI, 8, Kol. II, 12 ff.); Fundamente (S. A. K. I, 218, d. Rs. 13); Paläste (K. B. III, 2, 30, Kol. III, 28 ff.); Siegel (S. A. K. I, 194, Siegel A, 10); Schlüssel (S. A. K. I. 66 *Urninsun*, Schlüssel Z. 10, 11); Steine (K. B. III, 1, 140, Z. 42; B. A. IV, 534, Vs. 9; A. O. T. U. I, 4, 288, Rs. 3 f.); Grenzsteine (III, R. 4, 1 f. = KING, *Bab. Bound-Stones* Nr. VII); Zauberbilder (K. A. R. I, Nr. 32, Vs. 9 ff. = EBELING, *M. V. A. G.*, 1918, 1, S. 34; Vgl. ZIMMERN, *Beitr.* Nr. 50, Kol. II, 14 ff.); Statuen (Geierstele *Gudea's Statue*³¹ A. 3, 1 ff.; B. 7, 1 ff.; D. 5, 22; H. 3, 1 ff.; I, 5, 3 ff.; Zyl. A. 23, 9 ff.; S. A. K. I. 146 k, 1³²; Waffen (*Gudea* Zyl. A. 10, 4 ff.; *Enuma eliš*, Tafel VI [K 3449 a Rs 6 ff. = K. A. R. Nr. 164 Z. 66 ff.] II. R. 19, Nr. 2 = HROZNY *M. V. A. G.* 1903, 170 f.; *Nabonid-Stele* Konst. XI, 137 f. = LANGDON *NbK.* 286 f.; *Ašurb.* Rm II 13 = STRECK II, 14; *Aššurb.* Tont. 1 Vs. 58 = STRECK II 162; vgl. RADAU, *Early Babyl. Hist.* 187). Tore (Tigl. Pil. III, Tontafelinschrift Rs. 35 f.; Sarg. Zyl. Z. 66 ff.; *Adad-nirari* I. Z. 367³³; C. T. XXVI, 16 f., wo die Namen der 15 Tore Ninivehs³⁴ ein anschauliches Bild der Stadt geben³⁵).

Was die Erteilung der Personennamen anbelangt, so ist uns über die damit verbundenen Zeremonien nichts bekannt. Nur an einer Stelle wird uns von einem „Namengebungsgeschenk“ berichtet. Nach III. R. 16, Nr. 3 (s. WINCKLER, *F.* II. 55, K. U., Nr. 13), hatte *Sanherib* aus Anlaß der Ernennung seines Lieblingssohnes *Assarhaddon* zum Statthalter von Babylon

im Ägyptischen s. BUDGE, *Egyptian Magic*, 161, ders., *The Book of the Dead*, 1901, 112 ff. *Isis* ruft dem *Re* zu: Ein Mann, dessen Name genannt wird, bleibt leben (LEFÉBURE, *Ägypt. Zeitschr.*, XXI, 27 ff. *Re* ist dadurch sein eigener Schöpfer, daß er seinen Namen geschaffen hat (Totenbuch ed. NAVILLE, 17, 6).

³¹ Vgl. POEBEL's Erklärung (Z. A. 36, S. 7 ff.) zum ersten Teil der sogenannten Unterschrift der Geierstele (Rs., Col. 10): Die Tatsache, daß EANNATUM es für nötig hält, ausdrücklich zu bemerken, daß die Stele, obwohl sie kein menschliches Wesen ist, trotzdem wie ein Mensch einen Namen trägt, zeigt uns, daß die Sitte, Stelen und anderen leblosen Dingen einen Namen zu geben und sie somit als eine Art Persönlichkeit zu betrachten, zu seiner Zeit neu aufkam.

³² POGNON, *Inscr. Sém. de la Syrie* 1908, Nr. 59, S. 106 ff., Tf. V u. XXVI.

³³ SALMANASSAR, *Lag.* 77, 9 ff.; ebd. 6 ff.; vgl. A. O. 27, 3, 13 ff.

³⁴ Vgl. KING, *Introd. zu C. T. XXVI*, 21 ff. u. A. T. A. O.³ 639 ff., ⁴ 730 ff.

³⁵ Vgl. A. O. 25, 1, S. 12 u. Jes. 60, 18; Jer. 26, 10 f.; Nach. 3, 13 ff.; Apc. 21.

ihm als Freund (*ki ru'a*) die Beute vom Lande Bit-Amuk als Namensnennungs-geschenk ³⁶ gegeben. Einige kleine Kinder bis zum Alter von 3 bis 4 Monaten („die noch an der Mutterbrust waren“, Nbk. 67; Nbd. 765; 832; Camb. 334) werden anonym aufgeführt, aber ein anderer Säugling (*êniqtu*), ein kleines Mädchen, hat schon den schönen Namen „das Fußende der *Ninlil* habe ich ergriffen“ (Camb. 309, 3; 388, 2). Bei der Adoption ist Namenbeilegung vielfach bezeugt ³⁷.

In einer Reihe von Monographien sind die babylonisch-assyrischen Eigennamen gesammelt worden ³⁸. Im Sumerischen sind vielgliedrige, teilweise erschreckend lange Namen sehr beliebt ³⁹. Die sumerischen Namen zeichnen sich durch einen stark priesterlich-liturgischen Charakter aus, während die akkadischen mehr durch Lebensnähe charakterisiert sind. Als die Semiten auf den Plan traten, werden sie wohl wie in allen Kulturerrungenschaften ihre sumerischen Meister auch in der Namengebung nachgeahmt haben. Mit der semitischen Sprache breiteten sich die semitischen Namen immer mehr aus. Sumerische Namen blieben bis in die neubabylonische Epoche bestehen, hatten aber schließlich nur antiquarische Bedeutung.

Inwiefern auf die Namengebung, wie bei den anderen Völkern ⁴⁰, so auch bei den Babyloniern, der Einfluß der Gestirne sich geltend gemacht hat, ist uns direkt nicht bezeugt. Die einzigen aus griechischer Zeit erhaltenen Horoskope (Z. A. IV, 168 ff.) sagen darüber nichts aus. Keinesfalls nimmt das Adverbium *tabiš*, „in guter Art“, das bei der Namengebung bisweilen gebraucht wird, auf astronomische Maßnahmen Bezug ⁴¹. In dem Namen lag schon an sich ein günstiges oder ungünstiges Omen.

³⁶ Vgl. Unser Patengeschenk; nach AESCH, Eum. 7, erhielt *Phoebus* seinen Namen nach *Phoebe* und empfängt zugleich von ihr den alten Sehersitz als Geschenk.

³⁷ Siehe M. DAVID, Die Adoption im altbabylonischen Recht, 1927, S. 24 f.

³⁸ HUBER, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden von Ur und Nisin 1907; RANKE, Early Babylonian Personal Names (B. E. U. P., Ser. D., Vol. III, 1905; UNGNAD, Die Eigennamen der Dilbater Urkunden (B. A. VI, 5), 1909; CLAY, Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period (Yale Oriental Series I, 1912); TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch (Acta Societatis Scientiarum Fennicae XXXII, 2, 1902); ders., Assyrian Personal Names (Acta Societ. Scient. Fenn. XLIII, 1, 1914); F. J. STEPHENS, Personal Names from Cuneiform Inscriptions of Cappadocia 1928; B. GEMSER, De beteekenis der persoonsnamen vor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs 1924; POEBEL, Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dynastie von Larsam und der I. Dynastie von Babylon 1918; A. GUSTAVS, Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta'annek, Z. D. P. V. 50, 1 ff.; J. HOSCHANDER, Die Personennamen auf dem Obelisk des *Maništusu* 1907; vgl. WEIDNER, Die Assyriologie von 1914—1922, S. 150 ff.

³⁹ Siehe MEISSNER, Babylonien und Assyrien, I, 395 ff.

⁴⁰ Bei den Indern ist das *nakṣatra* der Geburt von großer Bedeutung für die Namengebung (WEBER, Vedische Nachrichten von den *Nakṣatra* II, 316); bei den Mexikanern: Benennung nach Himmelszeichen des Tages (PLOSS, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 2, 1882, I, 177); bei den Indern Benennung nach Sternbildern und Gestirnen (Indoarische Philol., III, 47); bei den Chinesen S. DE GROOT, The Religious System of China, 1135); bei den Ägyptern E. R. E., Vol. II, 764 ff.; bei den Primitiven BUSCHAN, Die Sitten der Völker, II, 88, 157, 234.

⁴¹ Gegen LEHMANN, *Samaššumukin*, I, 66 ff.; vgl. K. B. III, 1, 198, Z. 7; VI, 2, 52, Z. 14; VI, 1, 40, Z. 24.

Bei keinem anderen Volke aber ist wie bei den Babyloniern die Namensgebung in so ausgesprochenem Maße Theonymie. Es ist das nicht als religiöse Floskel oder inhaltlose Phrase aufzufassen. Namensgebung = Schöpfung. Die Babylonier legten eine große Bedeutung dem göttlichen Eingreifen bei der Erzeugung des Kindes bei. Jeder Mensch war ein Kind seines Gottes oder seiner Göttin (vgl. die Eigennamen *Ilušu'-bani*, sein Gott ist Erzeuger, *Ibnišu-ilušu*, sein Gott hat ihn geschaffen, *Ilušu-abušu*, sein Gott ist sein Vater ⁴²).

Durch die Theonymie trat der Mensch in ein besonderes Verhältnis zur Gottheit. Im Eingang der sumerischen und babylonisch-assyrischen Königsinschriften finden sich fast regelmäßig wiederkehrende Anspielungen auf eine Theonymie der Herrscher. Die ältesten Herrscher von Lagaš (*Urbau*, *Eannatum*, *Entemena* und *Gudea*) und *Pur-Sin* von Ur gebrauchen von sich gern die Titulatur *mu-pa(d)-da*, „dessen Name ausgesprochen wurde“. Der Namensgeber ist hierbei die Stadtgottheit oder *Enlil* (außer Geierstele des *Eannatum* 6, 4 f., *Endur-sag*). Mit *mu-pa(d)-da* kreuzt sich die andere Titulatur *ā-sum-ma*, „begabt mit Kraft“ (Stellen s. PAFFRATH, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften, S. 23 ¹), in der Art, daß in den Listen, wo ein Herrscher die Gunstbezeugungen der einzelnen Götter aufzählt, immer da, wo der eine Ausdruck von *Enlil* gebraucht wird, der andere mit der Stadtgottheit verbunden wird. Seltener erscheinen die Titulaturen *mu-du(g)-sà-a*, „genannt mit gutem Namen“, und *mu-sà-a*, „benannt mit Namen“. Bei den babylonisch-assyrischen Herrschern sind es ein oder mehrere Hauptgötter, die den König mit Namen berufen (*nabū šumu*, *zikru*, *nibittu*, vgl. ܢܒܝܐ ܝܫܡܐ) oder bisweilen ihm einen ewigen (*dārū*), erhabenen (*širu*), günstigen (*damqu*) oder guten (*tābu*) Namen genannt oder ihm einen solchen beigelegt haben (*šakanu*).

Mit der Vorstellung, daß der König schon vor seiner Geburt zur Herrschaft berufen war (vgl. K. A. T.³, 403), verband sich die Idee von der Präexistenz des königlichen Namens. HAMMURAPI sagt Cod. HAMM. 1, 49: „Damals (nämlich als *Anu* und *Enlil* dem *Marduk* die Herrschaft über die Gesamtheit der Menschen zugeteilt hatten) haben mich *Anu* und *Enlil*, um das Wohl der Menschen zu fördern, mit Namen berufen.“ — Den Namen *Samsi-Adad's I.* (K. B. I, 1, 76; Kol. I, 30) haben vor Zeiten die Götter verkündet (*ultu ullā ibbū [zikir]-šu*). — *Aššurbanipal's* Namen haben *Aššur*, *Sin* seit fernen Tagen zur Königsherrschaft berufen (*ultu ūmē rūqūti nibit šumišu izkuru*, Rm. I, = STRECK, II, 2). *Šamašsumukin* sagt (K. B. III, 1, 198; 202 derselbe Text in sumerischer Fassung): „An dem Orte, wo ich ein Gebilde der Mutter war, die mich gebar, rief mich zur Herrschaft über die Menschen in guter Weise beim Namen (*šumi tābiš tambī*) die Königin der Götter *Erua* ⁴³“.

⁴² S. TALLQUIST, Neubab. Namenbuch, XXXIII ff.

⁴³ Auch im talmudischen Judentum spielt die Präexistenz des Namens des Messias eine große Rolle. Der Name des Messias ist vor der Welt geschaffen (Pesachim 54 a, Nedarim 39 b, Jalqut Šim 1. Mose, Abschn. 20, Bereschit Rabba, Abschn. 1, Jalqut zu Jer. c. 17; Henoch 48, 3). Nach PIRQUE R. ELIEZER 32 wurden sechs mit Namen genannt, ehe sie geboren wurden: Isaak, Ismael, Mose, Salomo, Josia und der Name des Messias, Ps. 71, 17). — Vgl. ferner die Vorausbestimmungen des Namens des Mose nach Joseph. Ant. II, 9, 3; des Ismael, Gen. 16, 11; des Isaak, Gen. 17, 19; Johannès des Täufers,

Die Theonymie ist aber auf die Könige keineswegs beschränkt, sondern tritt auch bei anderen Personen auf (vgl. C. T. II, 12, Z. 11 = UNGNAD, Babyl. Briefe Nr. 240). In einem Beschwörungsgebet sagt der Beter (K. 143, Vs. 22, s. A. O. VII, 3, 19): „Gott, mein Herr, der du meinen Namen schufest (*bānū šumeja*), der du mein Leben bewahrtest, meinen Samen entstehen läßt.“ Sehr oft läßt sich die Theonymie aus den Bestandteilen der Eigennamen erkennen. Darnach hat die Gottheit den Namen ⁴⁴ gegeben (*nadin-šum, šum-iddina*), geschaffen (*šum-ibni*), festgesetzt (*šum-ukin*), geschenkt (*šum-iqīša*), ins Dasein gerufen (*šum-ušabši*), gepflanzt (*šum-ereš*).

3. Namengebende Götter.

Als solche treten folgende auf: Ningirsu (*Eannatum* v. Lagaš, Geierstele Vs. 6, 2; Feldstein A. 4, 21; 4, 28; B. 5, 6; 5, 13; Backstein A. 5, 9; B. 1, 8; *Entemena*, Kegel 5, 4); Babbār (*Lugalzaggisi* 1, 19 f); Sin (C. T. II, 12; s. UNGNAD, Babyl. Briefe Nr. 240, 11); Aššur (*Tiglat-Pileser* I., Kol. I, 38; *Aššurbanipal*, Kol. I, 17, 40; III, 118; *Sargon*, K. U. Nr. 10, Z. 28); Innina (*Eannatum* I., Geierstele Rs. 5, 49 f.; Feldstein, A. 2, 4 f.; B. 2, 7 f.; Backstein, A. 2, 4 f.; V. S. I, Nr. 5 = Z. D. M. G. 1908, 400); Nina (*Gudea*. Cyl., A. 13, 9; *Eannatum*-Feldstein, E. 4, 11 ff.); Bau (*Urbau*, Statue 1, 11); Ninēgal (*Rimsin*, Steintafel B, Rs. 4); Nannai (K. B. II, 208, Col. VI, 111); Erua (K. B. III, 1, 198, Z. 7 f.). Als namengebende Götter treten vereint folgende Götter auf: Aššur und Sin (*Aššurbanipal*, Rm. I, 3 f.); Aššur und Ištar (K. U. Nr. 26, 9 f.; Nr. 15, 40; Nr. 16, 40; *Sanh.* VI, 64; *Asur*, Rm. X, 109); Anu und Enlil (Cod. HAMM. I, 49; *Samsuiluna* I, 9; K. A. H. Nr. 13, III, 28); Šamaš und Anunitum (*Naboned* Nr. 4, III, 25); auch die großen Götter (*ilani rabuti*) benennen *Samsi-Adad* I. (K. A. H. Nr. 2, I, 16); *Salmanassar* III. (*Mon.* I, 1, 4); *Sargon* II. (Zyl. 50). Enlil als Herr der Länder nennt die Namen der Könige und Machthaber (KING, Mag. Nr. 19, 14; vgl. K. A. R. Nr. 68, Vs. 18; ferner *Eannatum*, Feldstein, A. 1, 5; B. 1, 10; Backstein, A. 1, 5; *Pursin*, Backstein, B. 4; C. 4; D. 4; E. 7; Türangelstein, A. 7; B. 7; Steintafel B. 7; *Ammisaduga*, POEBEL, B. E. U. P. VI, 2, S. 99). Marduk beruft in seiner Eigenschaft als König der Könige den Namen des Königs, des Prinzen, des Präfekten, des Statthalters, des Richters, des Stadtpräfekten (*Merod. Bal.* V, 19 ff.; vgl. auch *Neb.* Nr. 15, VII, 13 f.; ferner *Merod. Bal.* II, 54; *Aššurbanipal*, L. 4, II, 6; *Nebukadnezar* II., Nr. 16, I, 6, 15; Nr. 15, I, 57; Nr. 12, I, 23; Br. Mus. 82-7-4, 12 = P. S. B. A. XX, 159; *Neriglissar*, Nr. 2, I, 20, 27; *Cyrus*, Z.

Lc. 1, 13 ff.; Jesus, Lc. 1, 31. — Für die primitiven Völker s. ANDREE, Parallelen und Vergleiche 1878, S. 166; für die Ägypter FOUCART in E. R. E., Vol. II, 764 ff.; im Buddhismus gestalten sich Name und Körperlichkeit (*nama-rupa*) im Mutterleib (s. OLDENBERG, Buddha, 3, 259 f.; vgl. Z. D. M. G. 52, 688); nach LIDZBARSKI, Ephem. f. semit. Epigr. I, 160 f., liegt auch auf der dort besprochenen punischen Grabinschrift aus dem zweiten bis dritten Jahrh. v. Chr. der Gedanke vor, daß die Götter den Namen des Verstorbenen „im Anfang“ für alle Zeit aufgeschrieben haben.

⁴⁴ Zur Übersetzung von *šumu* mit „Name“, nicht mit „Sohn“, s. weiter unten. Vgl. TALLQUIST, Assyrian Personal Names XVI f.

12⁴⁵). Von *Nabu* heißt es (s. PINCKERT, Hymn. und Gebete, Nr. 6, K. B. III, 1, 194; Z. A. VIII, 393, Z. 6): „Erhabener Herr, der gütig anblickt, der erhebt den Namen des Fürsten, der Szepter, Thron und Regierung verleiht, der das Königtum festgründet.“ Sein stehender Name im Sumerischen ist *Mu-dug-sà-a Emesal*, *Mu-zé-ib-ba-sà-a*, „der den guten Namen nennt“⁴⁶ (vgl. Stellen bei LANGDON, Bab. Lit., S. 140; DEIMEL, Panth. Nr. 2179). Nur in Eigennamen treten als namengebende Gottheiten auf: *Ea*, *Nergal*, *Adad*, *Aia*, *Bunene*, *Gal*, *Gula*, *Ninurta*, *Nusku*, *Kaš-šu-u*, *Uraš*, *Zamalmal*.

4. Name = Wesensbezeichnung.

Daraus, daß der Name gleichbedeutend mit der Existenz seines Trägers ist, ergibt sich, daß er nicht als rein äußerliches Unterscheidungsmerkmal, sondern als eine der Natur und Eigenart seines Trägers adäquate Repräsentation aufgefaßt werden mußte. Der Name ist für babylonisch-assyrisches Denken der Inbegriff des gesamten Wesens seines Trägers. Deshalb kann man das Wesen gewöhnlich aus dem Namen lesen⁴⁷. UNGNAD sagt O. L. Z. 1911, 153: „Nach der Vorstellung, daß Name und Wesen identisch sind, glaubte man sich berechtigt, in einen Namen soviel als möglich hineinzulegen, um das Wesen der behandelten Person zu erschöpfen.“ Daß diese wissenschaftliche Denkweise nicht auf Babylonien und Assyrien sich beschränkte, sondern in der Psyche des alten Orientalen tiefer begründet war, lehren unter anderen auch die biblischen Namenserkklärungen von *יְהוָה*, *יִשְׂרָאֵל*, *דָּוִד* usw. Es handelt sich dabei nach altorientalischer Auffassung gewiß nicht um Wortwitze⁴⁸, sondern um ernsthafte Bemühungen, den Grund der Dinge zu erkennen.

Sargon II., dessen Namen seine Zeitgenossen neben anderen Deutungen *Šarru-kin(u)*, „der König ist gerecht“, interpretierten, berichtet uns direkt (Zyl. Z. 50), daß er gemäß dem Sinn seines Namens, mit dem, um Recht und Gerechtigkeit zu schützen, die Kraftlosen zu Recht zu bringen und die Schwachen nicht zu verderben, die großen Götter ihn genannt haben, seine Regierungsgeschäfte vollzieht. Denselben Herrscher spiegelt sich in seinem Namen der Pragmatismus seines Tuns wider, wenn er Zyl. 65 sagt, daß er als Maß seiner neuen Residenz *Dār-Šarru-ukīn* (Khorsabad) 16.280 Ellen gewählt habe als Nennung seines Namens. HOMMEL hat O. L. Z. 1907, 225 f., zu zeigen versucht, inwiefern der Namenszug *Šarru-ukīn* die Zahl 16.280 enthalte.

Die sumerisch-akkadischen Personennamen wollen das Wesen ihrer Träger zum Ausdruck bringen. Dies gilt sowohl von der weitaus größeren Mehrzahl von Eigennamen, welche aus zwei bis fünf Wörtern zusammengesetzt

⁴⁵ Auf die zum Teil wörtliche Berührung mit Jes., 45, 1 ff., hat KITTEL in Z. A. W. XVIII, 149 f. aufmerksam gemacht.

⁴⁶ So aktivisch zu fassen mit ZIMMERN, Bussps. 80, und JASTROW II, 26 gegen LANGDON, Babyl. Lit. Index „named of good name“, und DELITZSCH, Sum. Gloss. 229 („schönnamig“).

⁴⁷ Vgl. 1, Sam. 25, 27: „Wie sein Name, so ist er“, heißt es von *Nabal*.

⁴⁸ So die literarisch-psychologische Erklärung: GUNKEL, Genesis³, LXXIX, und JENSEN, Gilg.-Epos, I, 159.

sind — ihrer Bedeutung konnte man sich ja immer vollkommen bewußt sein — als auch von den einstämmigen Namen bzw. den Hypokoristika. Wenn besonders letztere bisweilen auch Einzelmomente bezeichnen, so läuft auch dies doch auf eine Wesensbezeichnung hinaus. Denn ohne Frage haben die namengebenden Eltern in der Tat in dem Namen des Kindes ein charakteristisches Merkmal zum Ausdruck bringen wollen. Nicht ein an dem Kind haftendes bedeutungsvolles Element, sondern das Bedeutungsvollste, das Wesentliche wird in dem Namen ausgesprochen. So war in diesem Namen das Wesen des Kindes für die Namegeber gleichsam erschöpft. Gewiß bewegt sich der Name insofern in einer gewissen Unabhängigkeit von seinem Träger, als derselbe Name jedem anderen Kind gegeben werden konnte. Aber indem er einem Kind gegeben ist und gehört, ist er nicht mehr unabhängig von ihm, sondern ihm persönlich eigen und jedem einzelnen seiner Träger ebensogut. Um so besser konnte der Name das Wesen seines Trägers repräsentieren, wenn hervorragende Persönlichkeiten den literarisch überlieferten Namen erst später sich selbst beileigten, um durch den Namen den Pragmatismus ihres Tuns zum Ausdruck zu bringen ⁴⁹. (S. weiter unten unter Namenwechsel.)

Ebenso bezeichnen die Götternamen die dem Menschen zugekehrte Offenbarungsseite des göttlichen Wesens ⁵⁰. Wenn die babylonischen Gelehrten u. a. den Namen *Tamūz* (sum. *Dumuzi-abzu*) als „echten Sohn der Wassertiefe“, den Namen des *Marduk* (ideogr. *AMAR. UD.*) V. R. 43, 54, als „Sohn der Sonne“ (*Marduk* ist Gott der Frühsonne), den Namen des *Nergal* als „Herr der großen Wohnung“ interpretierten, so hatten sie das Gefühl, daß die Namen der Götter genau dem Eindruck entsprechen müssen, den man von diesen Göttern bekommen hat. Wenn *Marduk's* Hofstaat die Beamten aufzuweisen hat: *Minā-īkul-bēli* „was ißt mein Herr?“, *Minā-īsti-bēli* „was trinkt mein Herr?“ (C. T. XXIV, 16, 13 f.), wenn die Boten des *Šamaš* „Gerechtigkeit und Treue“ (C. T. XXIV, 31, 74 f.) heißen, so ist das nur ein Beispiel dafür, daß die Namen der Diener der Götter genau dem entsprechen müssen, was man von ihnen erwartet. Mit Recht sagt UNGNAD, Z. A. 31, 153 f.: „Die babylonischen Gelehrten hatten andere Anschauungen von der Philologie als wir: in einen Götternamen möglichst viel hineinzudeuten, war für sie der Weisheit höchster Schluß ⁵¹.“ Wir haben Texte, die sich zu diesem Zweck mit der Erklärung von Götternamen beschäftigen (vgl. UNGNAD a. a. O. und O. L. Z. 1911, 153 zu C. T. XXV, 49). Von *Gudea* wird ausdrücklich berichtet, daß zu seiner Zeit niemand die Bedeutung des in dem Ideogramm *EN. ZU. (NA)* enthaltenen, für den Mondgott gebrauchten Namens erklären konnte (Statue B. 8, 48, *mū-ni galu nu-du-ne*). Bei vielen Göttern würden wir nicht wissen,

⁴⁹ A. T. A. O.³ 650, ⁴ 296.

⁵⁰ Nicht rein tituli deorum, gegen DEIMEL, Panth. babyl. 31.

⁵¹ Vgl. den rabbinischen Ausspruch Tanch. ין ין: „Immer soll man die Namen untersuchen, denn der Name tut viel zur Sache,“ ferner ABR. SARSOWSKY, Die ethisch-religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum und Midrasch, 1904. Vgl. auch den Versuch HILLER's in seinem Onomasticum Sacrum, 1706, aus den alttestamentlichen Eigennamen dicta probantia für sämtliche loci der altprotestantischen Dogmatik zu gewinnen.

welche Rolle sie spielten, könnte man es nicht aus ihrem Namen entnehmen. Die Dungi-Hymnen haben fast ihren ganzen Inhalt der Etymologisierung des Namens entnommen oder darauf zurückgeführt (M. WITZEL, *Perlen sumerischer Poesie*, 1925 = *Keilschriftstudien*, Heft 5, S. 25).

5. Namensänderung (neuer Name, Ehrenname).

Der Name bezeichnet das Wesen seines Trägers. Tritt eine Änderung des Wesens ein, so wird, um den vollzogenen Wandel unzweifelhaft darzutun, ein neuer Name angenommen. Der neue Name, den jemand empfängt, ist der Inbegriff des neuen Wesens. Namensänderung (*šumu nukkuru*) bedeutet Wesensänderung. So erklärt sich, daß bei der Eroberung von Städten der frühere Name (*šumu mahrū*) geändert und ein neuer Name gegeben wird. *Salmanasser III.* (Mon. II, 34 f.), *Sargon II.* (Prunkinschr. 63; Ann. 281, 262 f.) sprechen von Umnennungen verschiedener Städte. *Sanherib* hat sich zu Ehren eine Stadt „Sanheribsburg“ genannt (II, 26) ⁵².

In dem *Marduk*-Hymnus K. A. R. Nr. 59, Rs., Z. 5 ff., heißt es: „*Ea*, durch deine Lebensformel stirbt der Kr(anke) nicht; — erhöhe mein Haupt, spricht den Namen aus (*i-bi šu-mu*)! — Auf deinen Befehl mögen meine Namen gehört werden; — durch deine Rede möge ich zum Guten gelangen. Schenke Leben, ewig möge ich dauern.“

Es scheint sich um eine von *Ea* vorgenommene Namensänderung des Kranken zu handeln. Es galt als ultima ratio, um den Kranken zu retten, seinen Namen zu ändern. Ähnlich gehörte auch im Judentum die Namensänderung (שֵׁם יִישָׁע) nach ROSCH *ha-schana*, 16 b, *Pesikta*, S. 191, zu den Verrichtungen, die „das böse Verhängnis des Menschen zerreißen“ ⁵³.

Mit der Lehre von den Weltzeitaltern, in denen das Geschehen nach altorientalischer Geschichtsauffassung verläuft, verbindet sich die Lehre vom Kommen eines Erretters, der durch den Sieg über die feindlichen Mächte ein neues Weltenjahr heraufführt und zum Lohn für den Sieg die Weltherrschaft erhält. In seiner neuen Seinsweise empfängt der Erretter Ehrennamen (H. A. O. G.¹ 217). Der neue Name ist Zeichen des Bringers der neuen Zeit.

Nach *Enuma eliš* VII, 123 f., erhält *Marduk* nach dem Siege über *mat* mit der Übernahme der Weltherrschaft 50 Ehrennamen. Die Götter versammeln sich, um *Marduk*'s 50 seine verschiedenen Heldentaten preisenden Namen aufzuzählen. Dies geschieht in einem langen Gebet derart, daß diese Namen nicht nur aufgezählt, sondern auch erklärt werden. Als *Tiāmat* ihren Gatten *Kingu* zum Oberherrn über die Götter erhöht hat, sagt sie zu ihm (I, 136; II, 42; III, 46): „Groß mögen sein deine Namen über alle *Anunnaki*.“ In der Legende vom Sturmvogel *Zū* soll dessen Name groß und gewaltig sein,

⁵² Ähnlich die Namensänderungen bei der israelitischen Einwanderung: *Lus* in Bethel Jos. 18, 3; Richt. 1, 23; Kirjat-Arba in Hebron Gen. 23, 2. Vgl. Eur. Hel. 176 ff. Jes. 62, 2; 65, 18.

⁵³ Vgl. Löw, *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur*, S. 108; M. BRÜCK, *Pharisäische Volkssitten und Ritualien*, S. 67. Auch SAMTER, *Geburt, Hochzeit, Tod*, 1911, S. 126 u. a.

der *Zū* die Schicksalstafeln entrissen und damit die Herrschaft erlangt hat (K. B. VI, 1, 48; Kol. II, 30, 37, 42, 60, 65, 81, 86).

Nach einem Nippurtext⁵⁴ bekommt der königliche Held der Sintflut, *Ziudgiddu*, als Retter der Menschheit einen neuen Namen: „Wachstum (?) des Menschheitssamen benannte man ihn“⁵⁵.

Schließlich gilt nach altorientalischer Geschichtsauffassung jeder König als Bringer der neuen Zeit. Auf ihn werden deshalb die Motive der Errettergestalt übertragen. Der Name spielte deshalb bei der Königsberufung eine Rolle. Der Herrscher ist von den Göttern zur Königsherrschaft (vgl. Neb., Nr. 15, VII, 14 u. ö.), zur Herrschaft des Landes (vgl. *Nabon*, Nr. 4, III, 25 u. ö.), zur Ausstattung der Städte und Erneuerung der Heiligtümer (Neb., Nr. 12, I, 23), zur Regierung der vier Weltgegenden (Tigl. Pil. I, Kol. I, 31 u. ö.), zur Herrschaft über Länder und Leute (*Aššurb.*, Rm. X, 109 u. ö.), zu Großem (*ana rabētim*, *Šamši-Adad*, K. A. H. Nr. 2, I, 16) mit Namen genannt oder berufen. Die Götter haben den königlichen Namen herrlich gemacht (*šušruḫu*, *šurruḫu*, Z. A. V. 67, Z. 29; *Aššurb.*, Zyl. B. I, 9), ihn bis aufs höchste steigen lassen (*ana rēšēti ušēšū*, z. B. Sarg. Nimrud-Inscr. 2, Prunkinschr. 4, Zyl. 3). HAMMURAPI wünscht, daß sein Name in den vier Weltgegenden verkündet werde. (Zweisprach. Inscr., Kol. II.) Über die Nennung des gewichtigen Namens des *Šamaššum-ukīn* (L⁴, II, 13, s. STRECK, *Aššurb.* II, 260) freuen sich und jubeln die vier Weltgegenden. *Abdichiba* von Jerusalem schmeichelt *Amenophis*, daß er seinen Namen im Aufgang der Sonne und im Untergang (Kn., Am. 288, 6), im Lande von Ursalim auf ewig (287, 60) gesetzt habe⁵⁶. Da über das Thronbesteigungszeremoniell nichts Ausreichendes bekannt ist (KLAUBER, Assyrisches Beamtentum 19), so ist leider nicht mit Sicherheit festzustellen, ob mit der Thronbesteigung regelmäßig eine Namensänderung verknüpft war. Direkt ist uns ein Namenswechsel von einzelnen Herrschern bezeugt. Als Könige von Babylon nennen sich *Tiglat-Pilesar III.* *Pūlu*, *Salmanassar IV.* *Ulūlai* (*Ilulaios*), *Aššurbanipal* *Kandalānu*. Ob die babylonischen Namen ihre ursprünglichen Hausnamen gewesen sind, die sie mit der Thronbesteigung mit denen glücklicher Monarchen vertauschten (so SAYCE, Lectures 1891.³, S. 302; HOMMEL, Geschichte 697) oder ob sie die babylonischen Namen erst als Könige von Babylon annahmen (LEHMANN, *Šamaššum-ukīn* I, 6), wissen wir nicht. *Sargon II.*, der ursprünglich vermutlich ebenfalls anders hieß, wollte durch seinen Namen zum Ausdruck bringen, daß seine Herrschaft eine Renaissance des großen *Sargon* von Agade sein sollte. Von *Assarhaddon* wird uns berichtet (III, R. 16, Nr. 3, Z. 10, übers. bei WINCKLER, F. II, 55; K. U. Nr. 13), daß er kurz nach seiner

⁵⁴ S. POEBEL, Historical Texts (P. B. S. IV, 1), S. 16, Kol. VI, 11, und vgl. LANDERSDORFER, Sumerische Parallelen zur biblischen Urgeschichte, 1917, S. 10.

⁵⁵ Phil. 2, 9 bekommt der erhöhte Christus einen Namen, der über allen Namen ist. Apc. 2, 17 erhält der Überwinder einen neuen Namen, der in den Zaubenstein eingegraben ist.

⁵⁶ *šakānu šumu*, vgl. dazu die deuteronomische Phrase שָׁכַן אוֹרָה oder שָׁכַן עִיר, den Namen niederlegen oder wohnen lassen; dazu das akk. *zikru šūšubu*, Hamm. Kanalinschr., Rs. 59 ff.; vgl. auch Sinidinnam v. Larsa, Backst. 24 ff.

Ernennung zum Statthalter von Babylon den Namen *Aššur-etillu-mukīn-apli* angenommen habe. Der Name findet sich in Texten aus späterer Zeit, als *Assarhaddon* längst König war. Warum er aber auch später noch (auf dem Löwenkopf zu Sippar), besonders in allen wichtigen offiziellen Urkunden, *Assarhaddon* genannt wird, läßt sich nicht sagen⁵⁷.

Schließlich wird uns von *Naboned's* Vater *Nabū-balatšu-iqbi* gesagt, daß er früher einen anderen Namen geführt habe (*Nabon*, Nr. 3, III, 3)⁵⁸. Wenn *Eannatum* in kurzer Aufeinanderfolge an drei verschiedenen Stellen berichtet, daß sein Name als *Patesi* von Lagaš von Enlil ausgesprochen und er von *Innina* mit gutem Namen genannt worden sei (Feldst. A. 1, 5 u. 2, 4, B. 1, 10 u. 2, 7, Backst. A. 1, 5 u. 2, 4); wenn ebenso *Neriglissar* sagt, daß er von *Marduk* seit seiner Kindheit mit gutem Namen genannt worden ... und daß er im Lande mit einem gunstvollen Namen zum Königtum berufen sei (Nbk., Nr. 2, I, 20 u. 27), so scheint dies auf eine doppelte Namengebung hinzudeuten; ebenso vielleicht die Iterativform⁵⁹ von *nabu* bei der Berufung *Nebukadnezar's* (*itbeu nibīsu*, Nr. 16, I, 6, *ittabi ziki-[ršu]*, Br. Mus. 82-7-4, 42, P. S. B. A. XX, 159; vgl. A. O. VII, 3, S. 9), *Nabopolassar's* (*ittaba nibita*, Nr. 4, 12) und des *Kyros* (*ittabi nibīsu*, Zyl. 12, vgl. Jes. 45, 4).

6. N a m e n s t a u s c h.

Mit dem Namen wird auch das Wesen vertauscht. N a m e n s t a u s c h ist deshalb ein Zeichen engster Verbindung. Wenn *Ea Enuma eliš*, VII, 120, von *Marduk* sagt: „Sein Name sei wie der meine: *Ea*“, so überträgt *Ea* sein Wesen auf *Marduk*. Genau in derselben Weise sagt der griechische Myste: *σὸ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν* (KENYON, Greek Papyri in the Brit. Mus. 1893, S. 117, 36⁶⁰).

Marduk ist in der Tat eine Sohneserscheinung des *Ea*. In den Beschwörungen entwickelt sich öfter zwischen Vater und Sohn ein Zwiegespräch, das dem Sohn das gleiche Wissen und die gleiche Macht zuschreibt. (S. z. B. *šurpu*, V/VI, 29 ff.)

Für den wissenden Babylonier bestanden nicht eigentlich Götter im polytheistischen Sinn. Alle Gottheiten waren nur Manifestationen der einen göttlichen Macht. Um die jeweiligen Manifestationen der Götter zu kennzeichnen,

⁵⁷ SCHMIDTKE, *Assarhaddon's* Statthalterschaft (A. O. T. O. I, 2), S. 88, stellt als möglich hin, daß er die Namensänderung als belanglose Zeremonie aufgefaßt oder bei der Thronbesteigung den früheren Namen wieder angenommen hat.

⁵⁸ Vgl. den Namenwechsel bei israelitischen (2. Kön. 23, 34; 24, 17; 2. Sam. 12, 25), persischen (vgl. Diodor XV, 93) Königen, die biblischen Namensänderungen (Abram—Abraham, Saraj—Sarah, Simon—Kephas, Saulus—Paulus), die Namen des Muhammed (s. SPRENGER, *Mohammeds Leben und Lehre*, 1869, I, 155 ff., und A. JEREMIAS, *Allg. Rel.-Gesch.*, 1924, S. 98 f.; GOLDZIEHER, *Himmliche und irdische Namen in: A Volume of Oriental Studies, Presented to E. G. BROWNE*, 1922, S. 157 ff.). Der Religionsstifter *Mani* hieß erst *Cubricus*. Namenwechsel war Sitte bei der Firmung seit dem 13. Jahrh. im Abendland, bei Eintritt ins Kloster und bei Päpsten seit dem 9. und 10. Jahrh.

⁵⁹ H. W. B. 442 a (für Namensänderung oder Ehrennamen gebraucht).

⁶⁰ Vgl. auch SHAKESPEARE, „Maß für Maß“, wo ISABELLA (1. Aufzug, 5. Szene) sagt: „Wie Schülerinnen Namen tauschen — in kindisch treuer Freundschaft.“

werden die Götternamen vertauscht. C. T. XXIV, 50, werden verschiedene Götter mit *Marduk* in seinen verschiedenen Erscheinungsformen identifiziert ⁶¹.

7. Name und Schicksal ⁶².

Der Name als Wesensbezeichnung bestimmt das Geschick seines Trägers. Das sumerische Wort für Geschick, Schicksal, *nam*, ist wahrscheinlich abzuleiten von *na*, „verkünden“ (s. DELITZSCH, Sumer. Glossar 197), wie das lateinische *fatum* von *fari* und bedeutet dann eigentlich „das Verkündete“. Die Namensverkündung spielt bei der Schicksalsbestimmung eine große Rolle. Namensnennung bedeutet nicht nur Schöpfung, sondern zugleich Schicksalsbestimmung für seinen Träger. *Nomen et omen*, Name und Vorbedeutung (Schicksal) sind deshalb für babylonisches Denken aufs engste miteinander verknüpft.

Schon *Enuma eliš* I, 7 f., sagt, daß vor der Erschaffung der Götter weder ein Name genannt, noch ein Schicksal bestimmt war (*šuma lā zukkuru šimātu lā šāmu*). Nach dem Serienepos *Lugal-e ud melambi nirgal* erteilt *Ninurta*, als er das Schicksal von 26 Steinen im segnenden und strafenden Sinne festlegt, den Steinen verschiedene Namen. *Marduk* empfängt mit den Schicksalstafeln (*Enuma eliš* IV, 121) auch seine Ehrennamen (VII). *Tiāmat* sagt zu ihrem Gatten *Kingu*, als sie ihm die Schicksalstafeln gegeben hatte (I, 136; II, 42; III, 46): „Groß sei dein Name über allen *Anunnaki* (*lirtabū zikruba*).“ Nach dem Mythos vom Raub der Schicksalstafeln durch den Sturmvogel *Zū* soll dessen Name, der *Zū* erschlagen und ihm die Schicksalstafeln rauben wird, in der Schar der Götter groß und gewaltig sein (Z. 30, 37, 60, 81).

Am babylonischen Neujahrsfest, an dem bekanntlich das Schicksal bestimmt wurde, hat auch die Namensnennung eine große Rolle gespielt. Der Jahreslauf im kleinen spiegelt das große Weltenjahr wider. Der Neujahrstag entspricht der Welterschöpfung. Wie bei der Schöpfung Namen gerufen und Schicksale bestimmt wurden (*Enuma eliš* I, 8), so auch beim Neujahrsfest. Schon *Gudea* verkündet „zu Beginn eines guten Jahres“ (Statue B. 8, 11 ff.) seinen Flurengott *Ningirsu* dem Volke (vgl. Statue J. 3, 11 ff.). Seit der HAMMURAPI-Zeit spielt *Marduk* beim Neujahrsfest die Hauptrolle. K. A. R. III, Nr. 142, Vs. I, 1 bis 9 werden sieben Namen des *Marduk* aufgezählt, die „beim Einzug und der Rückkehr“ (*ina alāki u. tari*), d. h. bei der feierlichen Prozession zum Neujahrsfest dem *Marduk* als Schicksalsbestimmer zugerufen wurden. In einem Hymnus (s. K. B. VI, 2, 36 f.), der für den letzten Tag des Neujahrsfestes bestimmt ist, wird gesagt, daß *Marduk* „Herr Gott *Enbilulu*“ bei seinem Einzug in das Haus heiße. In einem anderen auf das Neujahr bezüglichen Texte (s. K. B. VI, 2, 24 f., Z. 1) heißt es von *Marduk*, daß er den Namen „König Himmels und der Erde“ führe (*nibitsu zakrat*). *Enuma eliš* IV, 28, rufen ebenfalls die Götter: „*Marduk* ist König.“

Auch am jüdischen Neujahrsfest, auf das ja die babylonische Neujahrsfeier eingewirkt hat (K. A. T.³, 515), werden in die Mitte des Siebengebetes je zehn Schriftstellen eingeschaltet, die das Königtum Gottes und das Gedenken Gottes (זְכוּרָתוֹ) er-

⁶¹ S. Introđ. zu C. T. XXIV, S. 9 und H. A. O. G.¹ 227, ² 329.

⁶² Vgl. auch M. V. A. G. 1922, 2, S. 51 ff.

Anthropos XXVI. 1931.

wähnen (R. E. VII, 14; BOUSSET, Relig. des Judentums, 426). Nach *Roš ha-šana* 32 a werden Sprüche von der Heiligung des Gottesnamens aufgezählt, wobei man auch vom Königtum Gottes spricht. Nur einmal im Jahre, am Versöhnungsfest, dessen Riten mit dem Neujahrsfest ursprünglich zusammenhängen (vgl. *Taanit* 26 b), wird vom jüdischen Hohenpriester je dreimal in den Sündenbekenntnissen und einmal, wenn das Los auf den Bock der Sühne gelegt wird, der volle Gottesname feierlich verkündet (Joma 36 a⁶³, vgl. 39 b). — Man vergleiche auch die Namengebung in der Schicksalsnacht (Neujahr) in einer Zauberformel des ägyptischen Totenbuches⁶⁴. „Mir ward mein Name im großen Haus gegeben und die Erinnerung an meinen Namen im Flammenhaus in jener Nacht, wo man die Jahre zählte und die Monate berechnete.“

Besonders spielte *Nabū* am Neujahrsfest als Namensverkünder eine Rolle. In der *Aššurbanipal*-Periode begegnet sehr oft der Eigenname *Nabū-bēl-šummāte*, „*Nabū* ist der Herr der Namen“. Ein berühmter Träger des Namens war der Enkel *Merodach-bala-dans II.* — Kl. Nr. 105, Rs. 1 und Nr. 139, Rs. 11, begegnet die veränderte Namensform *Nabū-bēl-šimati* „*Nabū* ist der Herr der Geschicke“. Wir wissen, daß *Nabū* im Tempel *Esagila* ein besonderes Heiligtum, *Dul-azag* genannt, besaß, in das seine Statue am Neujahrsfest aus Borsippa auf dem Schiffskarren in feierlicher Prozession geleitet wurde. (Neb., Nr. 15, II, 54 ff.; V, 12 ff.) Hier ist *Nabū* als Schreiber der Geschicke, die am Neujahrsfest für das neue Jahr bestimmt wurden, fungierend gedacht. Die Ideogramme des Gottesnamens bezeichnen ihn als Träger des Schreibgriffes (*PA*). In seiner Eigenschaft als Schreiber der Geschicke wird er *bēl šummāte*, „Herr der Namen“ genannt worden sein. Deshalb heißt es auch IV. R. 14, Nr. 3, *dupšar mimma šumšu*, „Schreiber von allem, was einen Namen hat“, und I. R. 35, Nr. 2, 3, *mudū mimma šumšu*, „der alles weiß, was einen Namen hat“. Ein Eigenname lautet *Ša-Nabū-šumu* „dem *Nabū* gehört der Name“ (N. B. N. 266). Auch das Epitheton *Mu-ši-ib-ba-sā-a*, „der den guten Namen nennt“, mag in diesen Zusammenhang hineingehören.

In diesen Vorstellungskreis gehört es, wenn nach jüdischer Vorstellung am Neujahrstag drei Bücher geöffnet werden, in deren erstem die Gerechten, im zweiten die Gottlosen und im dritten die Mittelmäßigen verzeichnet waren (*Pesiqta*, 157 b, *Roš ha-šana*, 16 b; vgl. *Bamidbar rabba*, c. 13). Nach JOCHANAN (um 260) werden zu Neujahr, wie es scheint, die Namen immer wieder neu eingetragen⁶⁵. Wie *Nabu*, so hat auch der im griechischen Pantheon entsprechende HERMES nach DIODOR I, 16, vielen unbenannten Dingen ihre Namen gegeben (*πολλὰ τῶν ἀνωνόμων τυχεῖν προσσηγορίας*). Nach HESIOD, *ἔργα καὶ ἡμέραι*, 70 ff., hat er die PANDORA benannt⁶⁶.

⁶³ S. Ausgabe von MEINHOLD, 1913, S. 45 (III, 8. ed.). Vergleiche auch den Ritus aus *Maimuni's Hayad hachazaka*, 1. Abschn. Halacha 6, übers. bei DELITZSCH, Der Hebräerbrief, 1857, S. 753 ff.

⁶⁴ Nach ERMAN, Ägyptische Religion, 1905, S. 101.

⁶⁵ So DALMAN, Worte Jesu, 171. Vgl. Hen. 47, 3, 104, 1; Loc. 10, 20; Phil. 4, 3; Hebr. 12, 23; Apoc. 3, 5; 13, 8; 17, 8; Mal. 3, 16; s. K. A. T. 3, 405 f. — Nach arabischer Anschauung steht an der höchsten Stelle des Paradieses der Lebensbaum, er besitzt so viele Blätter als Menschen auf Erden leben, deren Namen auf den Blättern geschrieben stehen. Wenn ein Blatt abfällt, stirbt der den betreffenden Namen tragende Mensch (LANE, Sitten u. Gebr. d. heut. Ägypten, III, 96).

⁶⁶ Von *Ptah*, dem Urstoff aller Götter und Lebewesen, heißt es, daß sein Mund den Namen aller Dinge verkündet (ROEDER, Urkunden zur Relig. des alt. Ägypten, 1915, S. 166).

JASTROW I, 123, sagt: „*Nebo's* Name bedeutet einfach ‚der Verkünder‘ oder ‚Herold‘, ob es aber Weisheit oder Herrschaft ist, die er verkündet, bleibt unentschieden.“ Wir glauben, gezeigt zu haben, daß er den Namen und damit das Schicksal verkündet.

Als *Omen* konnte der Namen seinen Träger *in bonam* oder *in malam partem* beeinflussen. (Vgl. auch B. LANDSBERGER, „Das gute Wort“ in *Alt-orientalische Studien* f. BR. MEISSNER, 1928/29, S. 295 ff.) Nach V. R. 27, Nr. 6, 47 ff., gab es Namen von gutem (*šumu damqu, řābu*) und bösem Geschick (*šumu ařu, lā damqu, lā řābu*)⁶⁷. Man strebte darnach, einen möglichst glückverheißenden Namen zu bekommen und hoffte, daß die gute Bedeutung seinem Träger zugute kommen würde. In einem Gebet an *Enlil* (KING, *Magic*, Nr. 19, 21 f.) heißt es: „Das Geschick meines Lebens bestimme, das Glück meines Namens sprich aus“⁶⁸.

Es war ein gutes *Omen*, wenn der Name „zum Heile“ (*ina damiqtim*, Cod. HAMM. 24, 94 f.), oder „in guter Art“ (*řābiř, K. B. VI, 2, 52, Z. 14; řamuřřumukin Biling, Z. 7*) genannt wurde. K. U. Nr. 15 u. 16, Z. 16 u. 50 wird von einem Palastbeamten gerühmt, daß er unter gutem Namen groß wurde (*ina řumi damqi irbi*) und in gutem Namen die Augen schließt (*ina řumi damqi illak ana řimti*)⁶⁹.

8. Name als Inbegriff der Machtvollkommenheit.

Der Name ist als Wesensbezeichnung seines Trägers Inbegriff seiner Machtvollkommenheit. So diente der Name als Feldgeschrei. Man bezwingt durch die Ausrufung eines Namens die Feinde und hatte so im Namen eine schärfere Waffe als in dem geschliffenen Stahl. *Ařřurbanipal* sagt von *Gyges* (Rm. Zyl. II, 119), daß er die Gimiräer durch die Nennung seines Namens unter sich getreten habe (*ina nibř řumija řapařřu ikbu*). Vorher hatte *Ařřur* dem *Gyges* den Namen *Ařřurbanipal's* in einem Traum folgenden Inhalts offenbart (Rm. Zyl. II, 97 ff.):

„Die Füße *Ařřurbanipal's*, des Königs von Assyrien, erfasse und du wirst durch die Nennung seines Namens (*ina zikir řumiřřu*) deine Feinde besiegen.“ Von *Merodach-baladan II.* heißt es (II, 34), daß bei der Nennung seines Namens (*ana zikir řumiřřu*) sein Feind vor ihm elend verjagt wird und unterliegt. Der Hatti-König *Hattuřil* bezeichnet es als seine erste Mannestat, daß *Iřtar* zum erstenmal seinen Namen verkündete (Großer Text II, 29 f.; s. A. GOETZE, *Hattuřiliř*, 1925 = M. V. A. G. 29, 1, S. 16).

Der bloße Name des Adadnirari ist so entsetzenerregend, daß, wenn er ausgesprochen wird, die Könige aller Welträume erbeben wie Röhricht im (Süd-?)Sturm (K. A. H. 84, 21 f.; vgl. M. V. A. G. 1925, 2, S. 94).

⁶⁷ Vgl. Genes., rab. c. 71 g (Anfang): „Es gibt Personen mit schönen Namen und schönen Handlungen, mit häßlichen Namen und häßlichen Handlungen.“ Bei den Arabern gibt es glückliche und unglückliche Namen (*Mowařřa' IV, 205, s. KREMER, Kulturgeschichte des Orients, 1877, II, 250; vgl. ferner WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums* ², 199; FISCHER, Z. D. M. G. 61, 425 ff.; 65, 52 ff.

⁶⁸ M. WITZEL, *Perlen sumerischer Poesie*, Heft 7 (1930), S. 40 u. 56.

⁶⁹ Ähnlich sagt R. MEIR nach Ber. 17 a: „Heil dem..., der unter gutem Namen groß geworden und mit gutem Namen aus der Welt geschieden ist.“

Die gleiche Wirkung haben die Götternamen. In dem Liederzyklus auf König *Lipit-Ištar* von Isin⁷⁰ sagt *Anu* zu dem König (II, 41): „*Uraš*, mit großer Kraft von mir begabt, mein Name sei das Emblem⁷¹. — Dein Wort, wie die große königliche Waffe, den Feind werfe es nieder!“ *Ninurta* sagt *Ana-gim-gim-ma* IV, 12:

„Bei der Nennung meines Namens (*ana zikir šumija*) mögen zu Boden fallen die erhabenen Kräfte, der Glanz des *Labbu*.“ Vgl. auch in der 11. Tafel der Serie *Lugal e ud-me-lambi-nirgal*, Rs. 9 f., in der Anrede an den *Elallu*-Stein die Variante aus K. A. R. Nr. 14: „Im Zusammenstoß der Waffen, o Held, ... will ich deinen Namen nennen“ (*šumika lū ašqar*).

Auch der Name der *Ištar* hat ähnliche Wirkung. K. 3259 (Meek, Nr. 21), Z. 11 ff. heißt es: „O hohe Herrin, wird dein furchtbarer Name im Himmel ausgesprochen, so erbebt die Erde; wird dein furchtbarer Name auf Erden ausgesprochen, so erzittern die Himmel.“ Ähnlich Br. Mus. 26, 187 (K. B. VI, 2, 124 ff.), Z. 20: „Beim Gedenken deines Namens (*ana hišsat šumiki*) erbeben Himmel und Erde, erschauern die Götter, erzittern die *Anunnaki*.“

Ähnlich von *Sin* (IV, R. 9, 57 ff.; K. B. VI, 2, 92):

„Wird dein Name im Himmel ausgesprochen, so fallen die *Igigi* auf ihr Antlitz; wird sein Name auf der Erde ausgesprochen, so küssen die *Anunnaki* den Boden.“ Vgl. auch die ähnliche Stelle in dem *Enlil*-Hymnus Meek, Nr. 9. Ferner S. B. H., Nr. 22, Rs. 13 ff. (LANGD., S. B. Ps. 129).

In der *Nergal*-Hymne, K. 5268 (Macmillan, Nr. 10), Z. 17 f. [ziehen (?)] bei der Nennung des Namens des *Nergal* die Dämonen [ab]. — In den Anfragen an den Sonnengott (s. KNUDTZON, Nr. 1, 9) wird *Šamaš* befragt, ob die Feinde durch das Aussprechen (?) der Namen des Gottes und der Göttin eine Stadt einnehmen werden.

Niederwerfen der Feinde durch Gottesnamen bei den Arabern s. GOLDZIEHER, Abh. z. arab. Philol. 28; für Ägypten s. ROEDER, S. 37; bei den Israeliten 1. Sam. 17, 45; Ps. 20, 8; Mechilta 38 a, 24 zu Ex. 15, 3. — Die Samarit. Chronik erzählt, daß Mose auf Befehl Josuas den Namen Gottes mitteilt, damit dieser mit Hilfe desselben die Feinde besiege. (Ed. JUYNBOLL, S. 131). — Nach *Midr. rabba* zu Ex. 2, 14, tötet Moses den Ägypter, indem er den *Šem* aussprach. — ARTAPANUS bei EUSEB., praep. evang. IX, 27, 24, erzählt, wie Pharao Chenephres infolge der Nennung des Gottesnamens sprachlos zusammengestürzt sei. *Pesiqta rabba*, c. 21, zerstört der Gottesname Welten. Nach *Sword of Moses* XXIII, 3 f., 20, erschrickt vor dem Gottesnamen, wenn er ausgesprochen oder nur erblickt wird, die ganze belebte und unbelebte Natur. Die Erde erzittert und das Meer weicht zurück, die Menschen erbeben und fallen nieder.

9. Namenlosigkeit.

War der Name Ausdruck höchster Machtvollkommenheit, so bedeutet Namenlosigkeit Erniedrigung. Der Name ist gleichbedeutend mit Existenz. Ein Namenloser (*ša suma lā išū*, sum. *mu-nu-gal* oder *mu-nu-tuk*) ist nicht existenzberechtigt. Er war geradezu aus der menschlichen Gesell-

⁷⁰ S. ZIMMERN, B. S. G. W. 68, Band 1916, 5. Heft.

⁷¹ Vgl. den Eigennamen *Anum-pi-Uraš*, „*Anu* ist der Ausspruch des *Uraš*“, B. A. VI, 3, 85.

schaft ausgestrichen. *Innini* (= *Ištar*) spricht ⁷², als sie von *Nin-egalla*, der Königin der Unterwelt, festgehalten wird, zu ihr: „O meine Schwester, wie eine ohne Namen (*mu-nu-tuk-gim*) sitze ich allein (?).“ In einem Klagehymnus ⁷³ über die Zerstörung von Ur und Sumer durch die Elamiter heißt es unter allgemeinen Formeln, die für die Schilderung der Fluchzeit typisch sind: „Das Haus . . . sie . . . einen Namen lassen sie es nicht haben“ (*mu-nu-tuk-tuk-ne*).

K. B. III, 1, 156, Col. I, 2, und K. B. III, 1, S. 160, Col. IV, 22, 33, heißt es von einem Beamten *Tarîm-ana-ilišu*, daß er einen Namen nicht hatte (*šumu la ibšu*).

Dieses Epitheton, das dem in neubabylonischen Kontrakten häufigen Ausdruck *ul idi* oder *la manmâ*, „der Ungenannte“, zu vergleichen ist, war eine Standesbezeichnung derer, die nicht Vollbürger sind. Der Adel der Vollbürger hat einen Namen ⁷⁴.

K. 6068 ⁷⁵, Col. I, 10, wird unter unheilvollen Sachen auch aufgezählt: Jegliches Ungute, das keinen Namen trägt (*šuma la nabû*).

Besonders wird von den babylonischen Dämonengestalten betont, daß sie ohne Namen sind. Es ist ein Ausdruck der Abscheu II. R. 17, Col. II, 32, 33 wird unterschieden zwischen den Dämonen, die einen Namen haben und denen, die keinen Namen haben (*zikir šume la išu*).

C. T. XVI, 44 ⁷⁶, Z. 85 ff., heißt es von den Sieben:

Sie werden im Himmel und auf Erden nicht in Erfahrung gebracht.
 Von Schreckensglanz bedeckt sind sie,
 Unter den weisen Göttern werden sie nicht gekannt,
 Ihr Name existiert weder im Himmel noch auf Erden,
 (*šumšunu ina šame u iršiti ul i(b)bašši*)
 Sie werden in allem Möglichen nicht gekannt,
 Im Himmel und auf Erden werden sie nicht in Erfahrung gebracht.

In der Serie *Utukki limnuti* ⁷⁷ werden gewisse Dämonen angerufen, die keinen Namen in dem Bezirk des Himmels haben. IV. R. 6 c., Z. 13/14, heißt es von den bösen Dämonen: In der Höhe, im Himmel, keiner der Götter hat sie genannt (*ul in-na-am-bi*). In der Beschwörung K. A. R. I, 21, Vs. 9, wird ein *eṭimmu* erwähnt, der keinen Namen hat (*ša zakir šumi la išu*) ⁷⁸.

⁷² LANGDON, *Histor. and relig. Texts* (B. E. U. P. XXXI), S. 36, Z. 16.

⁷³ Ebd., S. 5, Z. 20.

⁷⁴ Vgl. die *anše ha-šem* Gen. 6, 4, Nu. 16, 2, im Gegensatz zu den בְּנֵי־לֹא־שֵׁם Hi. 30, 8, die aus dem Lande vertilgt werden; vgl. M. V. A. G. 1901, S. 170, 3, Josua 19, 47: *Lašem*. Sklaven haben von Rechts wegen keinen Namen bei den Römern (MOMMSEN, *Staatsrecht* III, 1, S. 201—203), und bei den Griechen (E. CURTIUS, *Ber. d. Berl. Akad.*, 1870, S. 161, und BERCHTEL-FICK, *Griechische Personennamen*, S. 339).

⁷⁵ ZIMMERN, *Beitr.*, S. 152.

⁷⁶ S. FRANK, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, S. 20; vgl. THOMPSON, *The Devils and evil spirits of Babylonia* I, 191; cf. IV, R. 15 b., Z. 34).

⁷⁷ THOMPSON, I, 149, Plate XXXII, Rs. 151 c; THOMPSON, I, 153, Tab. „C“, Z. 188

⁷⁸ Zur Vorstellung der Unterirdischen als der Namenlosen (*ἀνόνομοι*) bei den Griechen s. LOBECK, *Aglaoph* 599 f.; ROHDE, *Kl. Schriften* II, 248, 3.

10. Erhaltung des Namens (Name = Sohn).

Es war selbstverständlich, auf die Erhaltung des Namens ungeheuren Wert zu legen⁷⁹. Nichts größeres konnte dem Verstorbenen zuteil werden als das, was eine Aufschrift auf einem Tonkegel aus einem babylonischen Sarge verheißt (V. S. I. Nr. 54): „Auf der Oberwelt bleibe sein Name gesegnet (*šumšu lidmiq*), in der Unterwelt trinke sein abgeschiedener Geist klare Wasser.“ — Bei *Gudea* (Zyl. A. 26, 15 ff.) heißt es: „Die toten Helden . . . ihren Mund an einem Ort, wo man Wasser trinkt“ legte er, ihre Namen unter den Göttern ließ *Gudea*, Patesi von Lagaš, erstrahlen.“ *Gilgameš* hofft durch seinen Kampf gegen *Humbāba* „einen Namen, der dauert“ (*šuma ša darū*), für sich zu setzen (*luštakna*)⁸⁰.

Besonders lieben es die Könige, von der ewigen Dauer ihrer Namen zu reden. *Gudea* hat (Statue B. 2, 5; C. 2, 5; D. 1, 8) das Epitheton *mu-gil-sa-a*, „von ewigem Namen“. — *Tiglath-Pileser I.* ist mit Namen für ewig (*ana dāriš*, I, 38), *Salmanasser I.* auf ewig (*ana dārāti*, K. A. H., Nr. 13, III, 28), *Nebukadnezar II.* mit einem ewigen Namen (*šumu dārū*, Nr. 16, I, 15) genannt. Höchster Wunsch der Könige ist es, daß ihr Name in feierlicher Epiklese vor den Göttern bis zu den Tagen ferner Zukunft (*ana ūmē šātu*, K. B. VI, 2, 52, Z. 14) oder für ewige Zeiten (*ana dūrū ūmi Nabon.* Nr. 6, II, 23, *ana ūmē dārūtīm Nabop.* Nr. 4, 41) oder auf ewig (*ana dār* Cod. HAMM. 24, 94 f.) genannt werden möge. *Aššurbanipal* sagt, daß derjenige, welcher unter den Nachkommen späterhin den Namen *Aššurbanipal* nennen wird, für den König eine gute, brave Tat getan hat (K. B. IV, 144). Auch im Liede soll der Name weiterleben. Am Schluß eines Gebetes *Aššurbanipal's* an *Šamaš* heißt es (K. A. R. III, Nr. 105, M. V. A. G. 1918, 1, S. 26): „Wer dieses Gebet singt, den Namen *Aššurbanipal's* nennt, in Fülle und Gerechtigkeit hüte er die Untertanen *Enlil's* . . . Wer . . . den Namen *Aššurbanipal's* verändert, einen anderen Königsnamen nennt, sein Saitenspiel mißfalle den Leuten, sein Jubelgesang sei wie ein Dornstich.“

Endlich konnte der Name auch in Erz und Stein weiterleben. Die Könige schreiben ihren Namen so oft als möglich auf ihre Stelen und andere Denkmäler, um seinen Fortbestand auf Erden zu sichern. Die semitischen Wörter *šīṭir šumi*, „Namensinschrift“, *šumu šaṭru*, „geschriebener Name“, „Namensschreibung“, und das sumerische Lehnwort *musarū* (> *mu* „Name“ + *sar* „schreiben“), haben die Bedeutung „Schriftdenkmal, Schrifturkunde in Form einer Stein- oder Metallplatte, eines Tonprismas oder Tonzylinders, zur Verewigung des Namens ihres königlichen Urhebers dienend“ (H. W. B. 421 a, 652 a). Das Motiv der Errichtung königlicher Inschriften ist in der Namensverewigung zu suchen. Schon *Gudea* schreibt seinen Namen auf das geliebte Emblem seines Gottes (Zyl. A. 6, 23; 7, 23). Durch seine im Tempel *Enninā* zu Lagaš mit seinem Namenszug versehenen Doloritstatuen ist er berühmt geworden. Sie hat der Dichter von *Lugal-e ud melambi-nir-gal*, Taf. XI, 26, im

⁷⁹ Vgl. J. HEMPEL, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch, Z. D. M. G. 79 (N. F. 4), S. 41, 67.

⁸⁰ YALE, Oriental Series, Researches, Vol. IV, 3, mehrfach.

Auge, wenn er vom König spricht, der auf allen zum Leben ferner Tage seinen Namen setzt.

Die Könige waren ängstlich darauf bedacht, daß ihr Namenszug von Geschlecht auf Geschlecht erhalten blieb. Einen förmlichen Kult pflegten sie deshalb mit dem geschriebenen Namen zu treiben. Zuerst galt es als verdienstliches Werk, die Namensinschrift zu betrachten (*amāru*). Sodann wurde der Name mit Salbe bestrichen. Das Salben (*šamna pašašu*) der Inschriften spielt ja überhaupt eine große Rolle. Schon wenn die Forderung ganz allgemein gestellt ist, bloßgelegte Bauinschriften oder königliche Stellen zu salben, betrifft dies vor allem den auf ihnen befindlichen königlichen Namenszug. Mit der Salbung war ein Opfer verbunden. Wenn der Palast oder Tempel zerfällt oder in Trümmer gerät, dann soll der spätere Fürst die Inschrift mit dem Namenszug (*musarū šitir šumi*) des betreffenden Herrschers und seiner Vorfahren neben seine eigene legen (*šakānu*). Deshalb sprechen die Könige mit Verehrung von Inschriften mit dem Namenszuge ihres Vaters oder Großvaters. (*Asarh.*, Prism. B. VI, 16 ff.; *Aššurb.*, Zyl. C. IX, 68 ff.; Rm. X, 116 u. ö.). *Nabonid* sagt (Nr. 3, II, 20), daß ihn Schrecken und Furcht befallen habe, als er im Sonnentempel *Ebarra* in Sippar die bloßgelegte Inschrift *Hammurapi's* erblickt habe.

Schreckliche Verwünschungen werden dagegen gegen die ausgestoßen, die die Inschrift vernichten (*hulluqu, abātu*) oder den Namenszug auslöschen, ausradieren (*pašaṭu*), ihn ändern (*nukkuru*) oder ihren eigenen dafür einsetzen. Die verschiedenartigsten Götter werden zur Bekräftigung der Verwünschungen angerufen. Die bis in die ältesten Zeiten zurückverfolgbaren, stereotyp wiederkehrenden Fluchformeln sind besonders häufig in den Tafelunterschriften aus der Bibliothek *Aššurbanipal's* und auf den sogenannten Grenzsteinen. Das Verfahren des elamischen Eroberers mit der Gesetzesstele *Hammurapi's* ist eine treffende Ausführung zu dem, wogegen sich die Flüche der Inschriften kehren.

Da die Nachkommen durch treues Andenken oder pietätvollen Totenkult den Namen der Vorfahren lebendig erhalten, so konnte den Babylonier kein größerer Fluch als die Vernichtung des Sohnes treffen. Dann war einem der genommen, der das Gedächtnis des Mannes lebendig erhielt. Cod. HAMM. 28, 40 ff., heißt es: *Nintu*, die erhabene Herrin der Länder . . . , nehme ihm den Sohn, einen Namen gewähre sie ihm nicht (*šumam ā ušaršišu*). So erklärt sich, daß *šumu*, „Name“, sehr oft neben *pir'u*, „Leibesfrucht“, neben *zēru*, „Same“, und in der immer wiederkehrenden Fluchformel *šumšu u zeršu hulluqu* erscheint⁸¹. Auch die Verbindungen *šumu, zēru, pir'u*, ferner *šumu, zēru, pir'u u nannabu* und *šumu, zēru, ellatu u kimtu* (*Adadnirari I.*, Rs. 34), treten auf⁸².

Es fügt sich ohne Zwang in diesen Begriffskreis ein, wenn *šumu* dann selbst in der Bedeutung „Sohn“ vorkommt. C. T. XI, 36, 29 ff., erscheint *šumu* als Synonym von *aplu* und *māru*, „Sohn“. C. T. XII, 8, 4, hat das Zeichen

⁸¹ Vgl. auch 2. Sam. 14, 7; Jes. 14, 22; 56, 5.

⁸² Vgl. EHELOLF, Ein Wortfolgeprinzip (L. S. St. VI, 3), S. 37.

MU unmittelbar hinter *šumu* die Bedeutung *aplu*. Vgl. auch das oben zu *mu-nu-tuk* Ausgeführte. Es ist jedoch zu betonen, daß die Bedeutung *šumu*, „Sohn“, nur sekundär ist. Auf die Grundbedeutung „Name“ können wir auch in den Eigennamen deshalb nicht verzichten, weil Namen wie *Marduk-zikir-iškun* u. a., welches offenbar entsprechende Parallelbildungen zu Namen wie *Marduk-šum-iškun* u. a. sind, in dem Worte *zikru* ein unverkennbares Synonym zu *šumu* aufweisen. Vergessen dürfen wir nicht, daß wir in diesem Fall, wo mehrere nach babylonischer Auffassung verwandte Begriffe in *šumu* zusammenfließen, im Deutschen ein gleiches und ebensolches besagendes Wort nicht an die Seite stellen können. Dem Gedanken des Babyloniers würden wir mit einer Umschreibung näherkommen.

B. Der Name und sein Rufer.

1. Kenntnis des Namens.

Der Name ist Inbegriff des Wesens seines Trägers. Um mit einem anderen in Berührung zu treten, ist die Kenntnis des Namens, der das Wesen des anderen erschließt, unbedingt erforderlich. Im Mythos von der Höllenfahrt der *Ištar* meldet der Pförtner der *Ereškigal*, der Königin der Unterwelt, den Namen der Einlaß fordernden *Ištar* (Vs. 24, *šumiki lušanni*). — Zu den Füßen der *Ereškigal* kauert *Bēlit-šēri*, die Tafelschreiberin der Unterwelt, und liest (vermutlich die von „dem großen Pförtner der Unterwelt“ gemeldeten, von ihr selbst aufgezeichneten Namen der Ankömmlinge) vor (*Gilg.*-Epos, K. B. VI, 1, 190). Nach dem altbabylonischen Fragment zum *Gilgameš*-Epos sucht *Sursunabu*, der Schiffer *Utnapištim*'s, ehe er den *Gilgameš* durch die „Wasser des Todes“ fährt, von ihm seinen Namen zu erfahren. Es entwickelt sich folgendes Zwiegespräch zwischen den beiden: *Sursunabu* spricht zu ihm, zu *Gilgameš*: „Welches ist dein Name, sage mir an!“ „Ich bin *Sursunabu*, des *Uta-naištim*, des ‚Fernen‘ (Mann).“ *Gilgameš* sagt zu *Sursunabu*: „*Gilgameš* ist mein Name“⁸³.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Kenntnis des Namens der Götter. In einem Hymnus an *Ištar* (S. B. H., Nr. 55, 4 ff., HUSSEY, Nr. 4) sagt der Beter: „Herrin des Himmels, wie möchte man dich anrufen?“ (Var.: wie möchte man dich nennen?⁸⁴) Der Name war der Schlüssel zum übernatürlichen Wesen des Numen. Durch die feierliche Anrufung des Gottesnamens erwirkte man die Gegenwart des Numen. Dies geschah in der Magie gegen den Willen des Numen. Der Name zwingt die Gottheit. Im Kultus geschah es mit dem Willen der Gottheit. Zwischen kultischem und magischem Gebrauch des

⁸³ Nach Od. VIII, 550, sagt ALKINOOS zu ODYSSEUS: „Sage, mit welchem Namen nennen dich Vater und Mutter und die Bürger der Stadt — denn ganz namenlos bleibt doch unter den Sterblichen niemand — vornehm oder gering, wer einmal von Menschen gezeugt ward — sondern man nennt jeden, sobald ihn die Mutter geboren.“

⁸⁴ Nach SERVIUS, ad Aen. II, 351, IV, 577, beten die Priester: Jupiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris. AESCHYLUS, Agamemnon 160: Zeus, wer er auch sein mag, wenn es ihm lieb ist, so gerufen zu werden, so nenne ich ihn also. JULIAN, orat. VII, 231 A (Hertl.): O Vater Zeus oder welcher Name dir immer lieb ist und wie du genannt sein willst.

Namens läßt sich ein scharfer Unterschied nicht überall fixieren, da ursprünglich rein hymnische Anrufungen an die Gottheiten später zu Beschwörungen umgearbeitet und mit dem Beschwörungsritual verknüpft worden sind.

2. Anrufung des Namens in der Magie.

Was zuerst die babylonisch-assyrische Magie betrifft, so war der Name der Götter das wirksamste Beschwörungsmittel. Die Aussprache des Namens einer Gottheit trieb sie an, auf die Beschwörer oder Exorzisten zu hören. So lag die eigentliche Macht der Beschwörung (*šiptu*) in der Anrufung der Götternamen. Ein Eigenname lautet: „Der Name Gottes ist sein Beschwörer (*Šum-ili-āšipuš*, s. TALQVIST, Ass. Pers. Names, 225).

Als Binde- und Lösemittel wurde der Name verwandt. Durch den Namen der Götter wurde einerseits der Bann (*mamītu, iltu*) vollzogen (*a'alu*)⁸⁵, anderseits gelöst (*pašāru, paṭāru*). Surpu IV, 66: „Durch die Weisheit eures heiligen Namens werde entfernt, vertilgt, vertrieben die Sünde, der Bann, die zum Unheil des Menschen geschaffen sind.“ — IV. R. 57, 79 (KING, Magic, Nr. 12; HEHN, Gebete, Nr. 14): „Möchte die Erhebung meiner Hände, die Anrufung (*zikir*) der großen Götter mich befreien.“ — KING, Magic, Nr. 11, 32 (HEHN, Nr. 21): „Guter Name (*šumu ṭābu*) Nabū, löse die Sünde.“ — K. A. R. II, 31, Rs. 15 f. (EBELING, Z. D. M. G. 69, 90), zieht der Dämon bei der Nennung der Namen (*ana zikir šumešunu*) des Ea und Marduk ab.

Der Beschwörer mußte bei der Beschwörungszereemonie das Glück haben, den Namen des rechten Numens mitzunennen, das die Macht über den in Frage kommenden Bann oder den ihn verursachenden Dämon besitzt. Deshalb schließen einige Beschwörungen mit der feierlichen Aufzählung von Götternamen (vgl. *Šurpu* II, 130—184; VIII, 1 a—23). In dem Beschwörungsritual gegen Krankheit (K. A. R. 73, Vs. 26 = Z. D. M. G. 74, S. 188) findet sich die ausdrückliche Vorschrift, den Namen der Göttin *Bau* dreimal auszusprechen. U. L. V., Kol. II, 10 ff., wird der Dämon *Ašakku* nicht weniger als von dreißig Göttern und göttlichen Kräften beschworen (vgl. auch *Šurpu* IV, 39 ff., 68 ff.).

Die Beschwörung wurde nicht nur bei den verschiedenen Göttern ausgesprochen, sondern auch bei Dingen, wie den sieben Toren und Riegeln der Erde (U. L. V., Kol. II, 45 ff.), dem heiligen Hofe *Upšukinnaku* (*Labartu* I, Kol. II, 17 f.), dem Wege (*Labartu* II, Kol. I, 57) und anderem. Am zahlreichsten kehrt folgende Schlußformel des Exorzismus wieder, die alle himmlischen und irdischen Mächte aufruft: „Beim Himmel sei's beschworen, bei der Erde sei's beschworen“⁸⁶.

Auch die zu beschwörenden Gegenstände mußten namhaft gemacht werden. In den Beschwörungstexten werden alle nur denkbaren Frevel und Vergehen, die den Bann verursacht haben können, aufgezählt. Diese Aufzählungen sind das Prototyp aller Sünden- und Lasterkataloge. Der Bann muß weichen, wenn die richtige Ursache genannt wird.

⁸⁵ Vgl. z. B. EBELING, M. V. A. G., 1918, 1, S. 44, Z. 28.

⁸⁶ Vgl. schon P. B. S. IV, 1, S. 15, Z. 25.

Da die Dämonen keine Namen hatten, konnte man sie nicht namhaft machen. Um sie zu bannen, hilft man sich, indem man ihr dämonisches Wesen und Treiben beschreibt. Sobald man die Heimlichkeit ihres Vorgehens entdeckt hatte, waren sie besiegt. Auch den Menschen konnte man durch Ausrufung seines Namens bannen. K. 2563 (GRAY, Pl. V. SCHOLLMAYER, Nr. 19), Z. 16, heißt es vom Zauberer und von der Zauberin: „Meinen Namen haben sie in böser Absicht (*ina lā t̃ābtī*) angerufen, meine Einsicht niedergeworfen — Bilder von mir haben sie verfertigt, mein Ebenmaß genommen.“

Bis in späte Zeit hat sich der magische Gebrauch des Namens im Babylonischen erhalten. Nach dem lucianischen Dialog Philopseudes, Cap. 11, erzählt der Platoniker JON als Augenzeuge, daß ein Babylonier von den Chaldäern (*ἀνὴρ Βαβυλωνίος τῶν Χαλδαίων*) einen Acker von allerlei schädlichem Gewürm reinigte, *ἐπειπὼν ἱερατικά τινα ἐκ βιβλίου παλαιᾶς ὀνόματα ἐπτά*.

APULEIUS sagt Apol. c. 38: iam me clamabis magica nomina Aegyptio vel Babylonico ritu percensere⁸⁷.

3. Anrufung des Namens im Kult.

Auch für den Kultus bildet die Anrufung des Namens (*šumu, zikru, nibittu zakāru*⁸⁸) das Fundament. Wie nach unserem Volksglauben der Klang des Namens an das Ohr des Menschen dringt, von dem gesprochen wird, und ihm „die Ohren klingen“, so gelangt ganz analog das Gebet zur Gottheit, wenn man sie mit richtigem Namen angerufen hat. Von *Marduk* heißt es⁸⁹: „Dein Name ist überall im Munde der Menschen glückbringend. — *Marduk*, großer Herr, auf dein erhabenes Gebet — Möge ich gesund und heil sein und so deine Gottheit verehren⁹⁰!“ Deshalb hatte man Ehrfurcht vor den Göttern um ihres gewichtigen, kostbaren Namens willen (*ana zikir šumišunu kabti*, Neb., Nr. 15, I, 49; *ana šumišunu šūquru*, *Nabon.*, Nr. 7, I, 15). Man pflegte den Gottesnamen hoch zu achten (*šūquru*, *Ludlul bēl nīmeqi* II, 30), ihn zu bewahren (*našaru*, ebd., Z. 29), über ihn nachzudenken (*hissatu šurpu* IV, 66; *Ištarhymn.*, K. B. VI, 2, 1, S. 126, Z. 20), ihm zu huldigen (*dalālu*, K. B. VI, 2, 1, S. 108, Z. 1), ihn durch hymnische Anrufung zu verherrlichen (*šūpā*, K. 3258 = MACMILLAN, Nr. 16, Z. 7), groß zu machen (*šurbu*, ebd.), zu preisen (*išudu*, KING, Magic, Nr. 5, 8; IV, R. 29, Nr. 1, Rs. 17 = HEHN, Nr. 7), ihn (freudig) zu verkünden (*šitmurū*, Cyrus-Zyl., Z. 19; *Ištar-Hymn.*, K. B. VI, 2, 1, S. 126, Z. 22; K. A. R. II, Nr. 59, Rs. 3 = M. V. A. G., 1918, 1, S. 9). Wie hoch man die Götternamen schätzte, geht aus den Attributen hervor, die man ihnen zu geben pflegte: *rabū*, groß (K. B. VI, 2, 1, S. 114, Z. 1), *šīru*,

⁸⁷ Vgl. EISSFELDT, Jahwe-Namen und Zauberwesen (Z. M. R. 42 (1927), 161 ff.; H. W. OBBINK, De magische beteekenis van de naam inzonderheit in het oude Egypte, 1925 (O. L. Z., 1927, 562 f.).

⁸⁸ Z. B. *Aššurb.*, Rm. I, 35; IV. R. 29, Nr. 1 (HEHN, Nr. 7), Rs. 13 f. Vgl. Ex. 23, 13; Jos. 23, 7.

⁸⁹ S. HEHN, Gebete, Nr. 13; A. O. VII, 3, S. 16.

⁹⁰ In der nabatäischen Landwirtschaft (Cod. L b, S. 342) heißt es von einem uralten Frommen, der besonders der Verehrung des Mondes oblag, sein Gebet wurde vom Monde erhört, da er denselben bei seinem großen Namen angerufen habe. (CHWOLSON, Überreste der altbabylonischen Literatur, S. 124, Anm. 258 f.).

erhaben (ebd., S. 124, Z. 4), *šūquru*, kostbar (*Nabon.*, Nr. 7, I, 15), *ellu*, rein, heilig (*šurpu*, IV, 66), *nasqu*, glänzend (S. B. H., Nr. 56, Rs. 76), *rašbu*, gewaltig, ehrfurchtgebietend (*Ištar*-Hymn., K. B. VI, 2, 1, S. 126, Z. 22), *galtu*, schrecklich, furchtbar (K. 3259, Z. 11/12 = MEEK, Nr. 21), *kabtu*, gewichtig (K. A. R. II, 59, Rs. 3 = M. V. A. G., 1918, 1, S. 9), *tābu*, gut (IV. R. 21* C, Kol. III, 7).

Bei Götteranrufungen kam es darauf an, ja keinen Gott auszulassen. Am Ende der Rezitation werden deshalb sehr häufig alle angerufenen Götter noch einmal durch den Ausdruck: „Die großen Götter“ oder „Gott und Göttin, so viele mit Namen genannt sind“ (*mala šumšunu zakru*) oder „deren Namen genannt sind“ (*ša šumšunu zakru*), zusammengefaßt. In einem Bußpsalm (IV. R. 10) wendet sich der Betende sogar an eine Gottheit, die er nicht kennt (*ša lā idū*).

4. Anrufung des Namens im Schwur (*niš*).

Die Anrufung des Namens spielte bei der Eidesleistung vor Gericht eine besondere Rolle. Der Schwur wurde geleistet bei den verschiedenen Göttern, sehr oft auch beim König⁹¹ und der Stadt (insbesondere *Sippar*). In den Eidesformeln, ebenso wie in den Beschwörungen kehrt sehr oft das Wort *niš*, *nišu* wieder, dessen Bedeutung noch nicht sichergestellt ist. Man hat diesen Ausdruck vielfach mit „im Namen“ übersetzt. Man beruft sich dafür darauf, daß *MU* und *niš* an Parallelstellen variieren. An solchen Stellen ist jedoch das Ideogramm *MU* nicht *šum*, sondern eben *niš* zu lesen. C. T. XII, 8, 8 a, wird ausdrücklich *MU* = *ni-šu* gleichgesetzt. Das sumerische *MU* ist äquivalent sowohl dem akkadischen *šumu* wie dem akkadischen *nišu*. Außerdem beweisen die Lesung *niš* in diesem Falle die semitisch geschriebenen Schwurformeln *niš* oder *ni-iš ilišu itmū*, „bei seinem Gotte haben sie geschworen“, die, phonetisch geschrieben, jede wichtige Abmachung in den altbabylonischen Urkunden beschließen. Wird diese Formel ideographisch geschrieben, dann tritt an die Stelle des *niš* das Ideogramm *MU:MU* ... *in-pad*.

Gegen die Übersetzung von *niš* mit „im Namen“ sprechen entscheidend folgende Gründe: 1. *niš* wird in Verbindung mit *šumu* und *zikru* gebraucht und kann deshalb nicht dieselbe Bedeutung wie *šumu* haben. Vgl. z. B. *šumika*, K. 159, Rs. 3 (KLAUBER, Pol.-rel. Texte, Nr. 105), *niš zikir*, *Aššurb.*, Weihinschr. an *Ningal*, Rs. 8 (STRECK, 290). — 2. In den Beschwörungstexten wird *niš* in der sumerischen Version durch das auch sonst beim Schwur gebrauchte⁹² *ZI* wiedergegeben. *ZI* hat aber neben der Bedeutung *napištu*, „Seele“, bekanntlich auch diejenige von *našū*, „erheben“. — 3. Es liegt nahe, das Wort *nišu* mit ZIMMERN⁹³ von *našū*, „erheben“, abzuleiten. Dazu würde die sumerische Wiedergabe mit *ZI*, „erheben“, stimmen. Der Eid war von

⁹¹ Vgl. WALTHER, Altbabyl. Gerichtswesen, 104 f.; SCHORR, Altbabyl. Rechtsurkunden, XXXIII f.

⁹² Geierstele, Vs. 16, 20; Rs. I, 11; vgl. 3, 1 f.; 5, 8.

⁹³ Glossar zu *šurpu* unter 𒍪𒍪; GESENIUS-BUHL unter 𒍪𒍪; vgl. auch MERCER, Oath 29; SCHORR, Altbabyl. Rechtsurk. XXXIII; PEDERSEN, Der Eid bei den Semiten 2, 14. — Bedenken dagegen bei WALTHER, Altbab. Gerichtswesen 223, Anm. 2.

einem Gestus begleitet. Ebenso wie der Gebetsgestus *nīš qati*, „Handerhebung“, so mag der Eidesgestus in der Handerhebung bestanden haben. — 4. *nīšu* wird scheinbar synonym mit *mamītu*, „Eid“, gebraucht⁹⁴. Es scheint deshalb auch *nīšu* die Bedeutung „Schwur, Eid“ zu haben, wie auch *Boghazkoi*-Texte erwiesen haben. Es empfiehlt sich daher, *nīš*, besonders wenn es mit einem Wort des Schwörens (*pad* = *tamū* und *zakāru*) verbunden ist, als Schwurpartikel mit „bei“ zu übersetzen.

Dies ist besonders für eine Stelle in der „Höllenfahrt der *Ištar*“ von Bedeutung. Es sagt hier *Ea* zu *Ašūšunamir*, als er ihn in die Unterwelt sendet, um *Ištar* aus der Gewalt der *Ereškigal* zu befreien: „Beschwöre sie bei den großen Göttern“ (*tummešima MU ilāni rabūti*; das neue Duplikat aus Assur, K. A. R. I, Nr. 1, Rs. 11, hat an Stelle von *MU: ni-eš*). Das Vorhandensein eines Namens der großen Götter, eines *Schem hamephorasch*, dessen Kenntnis allein *Ea* besitze und dem selbst die Götter untertänig sind, wie man früher mehrfach, wohl infolge der falschen Übersetzung unserer Stelle, entnahm, ist daher aufzugeben. Das Motiv, daß man durch Kenntnis geheimnisvoller Namen über unter- oder überirdische Mächte Gewalt gewinnt, wie es sich in der mandäischen Höllenfahrt des *Hibil-Zîwâ* oder in den Erzählungen von der Himmelsreise der Seele bei den Gnostikern wiederfindet, ist in der uns vorliegenden Rezension der Höllenfahrt der *Ištar* direkt deshalb nicht angedeutet.

Wenn das akkadische *nīš* somit philologisch mit „Namen“ auch nichts zu tun haben mag, so gehört es doch insofern in den Rahmen unserer Untersuchung hinein, als derjenige, der bei einem Gotte schwört, dessen Namen anruft. Die Erhebungsgeste und die Namensanrufung liegen zeitlich ineinander. In der Tat wird *pad*, das gebräuchliche Ideogramm für *tamū*, „schwören“, äquivalent gebraucht zu *zakāru*, sprechen (d. h. den Namen der großen Götter). Für einen Eidschwur konnte man deshalb auch den Terminus *zikru kabtu šuzkuru*, „den gewichtigen Namen aussprechen lassen“, gebrauchen (Asarh., Prisma S., face I, 19, s. A. O. T. U. I, 2, 92).

Erwähnenswert ist noch, daß in altbabylonischen Darlehenstexten als Varianten der Eidesformel vorkommt: *mu lugal ni-gál*, „des Königs Name war gegenwärtig“, und *mu lugal-bi in-an-šag-ga*, „der Name seines Königs wurde um Gnade angerufen“. (S. HUBER in HILPRECHT-Festschr. 209.)

5. Die Namen der einzelnen Götter.

Die Gottheit begnügte sich nicht mit einem Namen. Je größer der Machtbereich eines Gottes war, um so mehr Namen hatte er aufzuweisen. Die einzelnen Namen stellen dann die verschiedenen Erscheinungsformen oder Eigenschaften des göttlichen Wesens dar⁹⁵.

⁹⁴ S. die Stellen aus *Šurpu* usw. bei Del. H. W. B. 482 b unter *nīšu* I, Nr. 1, und beachte insbesondere noch *Maqlū* VII, 120 b, wo in ähnlichem Zusammenhange von „Handerhebung“ (*nīš qātā*) unmittelbar zwischen Schwur bei Gott (*nīš ili*) und Eid (*mamīt*) die Rede ist, was als weiterer Beweis für die richtige Ableitung des Wortes *nīšu* von *našū* dienen kann.

⁹⁵ Vgl. hierzu, daß *Osiris* 100 Namen hat (Totenbuch c. 142, 143), s. auch ROEDER, Urkunden des alt. Ägypt. 8, 27, 31). *Isis* wird *μυριονόμος* genannt (Plut., de Is. et Os.

Die Namen der einzelnen Götter:

Ea. — Die Völker verkünden seinen gewaltigen Namen (K. A. R. II, Nr. 59, Rs. 3 = EBELING, M. V. A. G., 1918, 1, S. 9). Auf *Marduk* überträgt er seinen Namen (*Enuma eliš* VI, 117 ff.). Besonders in der Magie ist *Ea*'s Name wirksam. Sein Name steht auf dem *hulduppū*-Gerät geschrieben, um die bösen Geister zu vertreiben (C. T. XVI, 45, 142 = THOMPSON, The Devils and Evil Spirits I, 196). Bei der Nennung seines Namens zieht der Dämon ab (K. A. R. II, Nr. 31, Rs. 15/16 = EBELING, Z. D. M. G. 69, 90). Er wird mit besonders viel Namen genannt, weil er als Gott der verschiedenen Stände verehrt wird und für jeden Stand ein neuer Name gebraucht wird. In der großen Götterliste C. T. 24, 14 f., werden allein 36 Namen *Ea*'s, mit Zahlen numeriert, aufgezählt. Für weitere Listen mit *Ea*-Namen s. ZIMMERN, Götterliste 111, Anm. 2.

Marduk. — Sein Name ist ganz und gar glückbringend im Munde der Leute (IV, R. 21*, Nr. 1 C, Col. III, 7⁹⁶); deshalb huldigt man ihm sehr oft (K. 8717, Vs. 1⁹⁷; K. 5792, Rs. 1 f.; K. 3439, Col. III, 5⁹⁸; K. 2962, Z. 15⁹⁹; K. A. R. I, Nr. 25, Vs. Col. II, Z. 10). *Enuma eliš* VII, 123 bekommt er 50¹⁰⁰ Ehrennamen, VII, 120 überträgt *Ea* seinen Namen auf *Marduk*, nach VII, 115 f. hat *Enlil Marduk*'s Namen *bêl mâtâtî* genannt, weil er die Erde machte und die Feste geschaffen hat. K. A. R. III, 142, Z. 1—9, werden sieben Namen *Marduk*'s aufgezählt, mit denen er bei der Neujahrsprozession gerufen wurde. *Marduk*'s strahlender, glänzend hervortretender Name ist *Šagmegar* (CRAY, Religious Texts I, 29 ff.; II, 10, Vs. 41¹⁰¹), K. 5792, Rs. 10, ist sein gewichtiger Name „Richter der Welträume“. K. 3351, Z. 18¹⁰² heißt es von *Marduk*, „Sohn *Ešara*'s ist sein Name, Götterheld seine Benennung“. Für weitere *Marduk*-Namen s. ZIMMERN, Götterliste 112¹. Vgl. auch HEHN, Gebete 287 ff. Auch *Marduk*'s Name ist gegen die Dämonen wirksam (K. A. R. II, 31, s. Z. D. M. G. 69, 90).

Nabu. — Sein „guter Name“ (*šumu ṭābu*) soll die Sünde lösen (KING, Magic 11, 32). Im Munde der Völker ist sein Name *ŠU*. DUB. BA. (KING, Magic 22, 8 f.) Listen mit *Nabu*-Namen s. ZIMMERN, Götterliste, S. 112⁵. Als

53). — *Ahura Mazda* hat 20 Namen (*Ormuz, d. Vašt* 1, 7 f.). — Allah hat 99 Namen. *Gazūlī*, s. Gebetsbuch *dalā'il al-chairāt* (15. Jahrh.), gibt eine Liste von nicht weniger als 201 Ehrennamen Allahs (s. CREMER, Kulturgeschichte des Orients II, 39). Das bibliographische Wörterbuch HADSCHI CHALFA's führt unter der Überschrift „Wissenschaft der Buchstaben und Namen“ nicht weniger als 214 Werke auf, die von den geheimen Kräften der Namen Allahs handeln. — (Ausg. FLÜGEL III, 50 ff.) Nach HIERONYMUS (Epist. CXXXVI) haben die Hebräer zehn Gottesnamen, deren neuntes das Tetragramm ist. Im Kommentar zum H. L. לְקַח שֵׁם des R. TOBIJAHU b. ELIESER (11. bis 12. Jahrh.) werden 70 Gottesnamen aufgezählt. — Für die 13 Namen Christi im gnostischen System s. C. SCHMIDT, Gnostische Schriften in koptischer Sprache, 464.

⁹⁶ HEHN, Gebete, S. 347 (vgl. K. A. R. II, 59, Vs. 9 s. M. V. A. G., 1918, S. 8).

⁹⁷ K. B. VI, 2, S. 108.

⁹⁸ HEHN, Gebete, S. 321.

⁹⁹ HEHN, Gebete, S. 325.

¹⁰⁰ S. K. A. T.³ 117¹; H. A. O. G.¹ 12, 153; ² 39, 269; K. B. VI, 1, 358.

¹⁰¹ S. K. B. VI, 2, 112; HEHN, Gebete, 309 ff.

¹⁰² HEHN, Gebete, 330.

Planet wird *Nabu* als *Bibbu ša siba zikrušu*, „Planet mit sieben Namen“, bezeichnet (III. R. 52, 51 a).

Adad. — In dem sumerischen Hymnus C. T. XV, 15¹⁰³, Vs. 1—11, wird *Adad* durch verschiedene Epitheta verherrlicht. Am Schlusse jeder Zeile kehrt neunmal der Refrain wieder: „Dein Name, herrlicher Gott.“ In einem anderen sumerischen *Adad*-Hymnus¹⁰⁴ wird der Wettergott gepriesen, wie er in Blitz und Donner seinen Namen verkündet, d. h. sein Wesen offenbart. Für Listen mit *Adad*-Namen s. ZIMMERN, Götterliste, 116², und K. A. R. III, 142, Rs. III. Col., Z. 18 ff., 26; vgl. O. L. Z., 1917, S. 9 f.

Enlil. — Als Ländergott ist sein Name über allen Ländern¹⁰⁵ (*mu-zu-kur-kur-iš*. Sein Name hat die Welt geschaffen¹⁰⁶. Er scheint sieben Ehrennamen gehabt zu haben (IV. R. 28, Nr. 4, Vs. 21—27; S. B. H. 70, Vs. 19). C. T. XV, 10, Vs. 3—8¹⁰⁷, erscheinen jedoch nur sechs Namen; s. S. B. H. 26, 19, 27. K. A. R. III, 142, Rs. III, 142, Col. II, erscheinen 7^d *Enlilê* (*Enlil*-Sterne). Für Listen mit *Enlil*-Namen s. ZIMMERN, Götterliste 107³.

Ištar. — Ihr Name strahlt in den Ländern wieder (Sm. 954, Rs. 1)¹⁰⁸. In einem *Ištar*-Hymnus¹⁰⁹ heißt es: „Wo gilt nicht dein Name, wo nicht dein Gebot, wo sind deine Bilder nicht gebildet, wo deine Kammern nicht gegründet? Beim Gedenken deines Namens erzittern Himmel und Erde, die Götter zittern, es beben die *Anunnaki* (vgl. K. 3259, Rs. 1/2¹¹⁰). Auf deinen furchtbaren Namen haben acht die Menschen.“ In einem Hymnus¹¹¹ an *Ištar* werden sieben Namen aufgezählt:

Mein erster	Name ist:	Ich bin <i>Ištar</i> .
„ zweiter	„	Herrin des Landes.
„ dritter	„	die Erhabene, welche die Himmel und die Erde erzittern läßt.
„ vierter	„	Flammendes Feuer.
„ fünfter	„	<i>Irnina</i> .
„ sechster	„	die allein Brave.
„ siebenter	„	Herrin von <i>E-ul-maš</i> .

Für Listen mit *Ištar*-Namen s. ZIMMERN, Götterliste, 117³.

Gibil. — Der Feuergott ist nach S. B. H. IV, 96, „Herr des erhabenen Namens“. *Maqlu* II, 125, wird er „gewaltiger, neuerglänzender, unvergänglicher Name der Götter“ genannt.

¹⁰³ LANGD., S. B. Ps., Nr. 29; ZIMMERN, A. O. XIII, 1, 7; A. O. T. B.¹ 83.

¹⁰⁴ Tablet 2931, Plates 15 u. 16; s. VANDERSBURGH, Sumerian Hymns, 08, S 55 f.

¹⁰⁵ LANGDON, S. B. Ps. 112, Tafel IV, Vs. 1; Babyloniaca III, 244, Vs. Col. I, 1 und 8.

¹⁰⁶ LANGDON, S. B. Ps. 128, 6. Tafel der Serie *ame barana-ra*, Rs. 13.

¹⁰⁷ Übers. Babyloniaca II, 151.

¹⁰⁸ A. O. V. II, 3, 22; K. B. VI, 2, 120; s. HUSSEY, Sumerian-Babylonian Hymns, 34.

¹⁰⁹ Br. Mus. 26187, übers. H. A. O. G.¹ 261, K. B. VI. 2, 126.

¹¹⁰ B. A. IX (1913), 38.

¹¹¹ S. HUSSEY, Sumerian-Babylonian Hymns, 11, Rs. 58 ff.

Labartu. — Die Inschrift des *Labartu*-Reliefs aus Babylonien zählt sieben Namen der *Labartu* auf (IV. R. ² 56, Z. 1—10, *Adit*, S. 10 ¹¹²):

Labartu, Tochter *Anu*'s ihr erster Name,

der zweite: Schwester der Straßengottheiten,

„ dritte: Dolch, der das Haupt trifft,

„ vierte: die das Feuer entflammt,

„ fünfte: Göttin, deren Antlitz fahl ist,

„ sechste: die der Hand überantwortet, Sieg gewinnt.

„ siebente: Bei den großen Göttern sei beschworen!

Gleich einem Vogel des Himmels fliege dahin.

6. Namensmysterium.

Je älter ein Göttername war, desto wirkungskräftiger erschien er. *Iamblichus* sagt de mysteriis 7, 4, „Die Götter der heiligen Völker wie der Ägypter und Assyrier haben die ganze heilige Sprache kundgetan (*διαλεχτον ἱεροπρεπῆ κατέδειξαν*); deshalb glauben wir auch die Zwiesprache in der den Göttern bekannten Sprache vortragen zu müssen“. Die priesterliche Weisheit bestand darin, die alten sumerischen Götternamen zu erklären. Man muß den literarischen Fleiß bewundern, mit dem in den Priesterschulen die großen Kataloge von Götternamen aufgestellt wurden ¹¹³. Ein Hymnus an *Gula*, K. 232 ¹¹⁴, knüpft die der Göttin gespendeten Lobsprüche an ihre verschiedenen sumerischen Namen an. *Enuma eliš* VII, 1 ff., wird über das Wesen der Namen *Marduk*'s spekuliert. C. T. XXV, 49 beschäftigt sich mit der Erklärung von Götternamen. Die Kenntnis der Götternamen kann nicht Gemeingut des Volkes gewesen sein. Vom Vater auf Sohn vererbte sich die Tradition. *Enuma eliš* VII, 125 ff., heißt es von den 50 Ehrennamen des *Marduk*:

„Sie sollen festgehalten werden im Gedächtnis, der erste (*maḥru*) soll sie
lehren (überliefern),

Der Weise und der Wissende (*enḫu* und *mudū*) sollen sie miteinander über-
denken.

Es soll sie wiederholen der Vater, sie seinem Sohne lehren.

Dem Hirten und dem Unterhirten (*rêu* und *nâḫidu*) sollen die Ohren ge-
öffnet sein ¹¹⁵.“

Unter geheimnisvollen Initiationsriten scheint in priesterlichen Kreisen die Mitteilung der Götternamen stattgefunden zu haben. Rit. Taf. Nr. 11, Rs. 18; Rs. 19; Rs. 21—23. bes. Z. 15, 25 ist uns ein solcher Einweihungsritus überliefert, wie er an denen vollzogen wurde, die in den *barā*-Dienst

¹¹² S. Z. A. XVI, 155, aber bessere Übersetzung bei DELITZSCH, Land ohne Heimkehr, 45.

¹¹³ S. den Sammelband, C. T. 24 u. 25.

¹¹⁴ CRAY, Religious Texts II, 16—18, übers. b. HEHN, Biblische und babylonische Gottesidee, 48 f.

¹¹⁵ Im talmudischen Judentum eignete man sich Gottesnamen an durch mündliche Überlieferung, besser Zuflüsterung seitens der Eingeweihten oder Mysten, s. KRAUSS, Leben Jesu, 1902, S. 190.

feierlich aufgenommen wurden. Er trägt die Inschrift: „Sühnriten, um Erhabenheit der Wahrsagekunst zu sehen und den großen Namen zu erlangen (*šuma rabū leqū*).“ Da niemand zum *barū* geweiht wird, um ein berühmter Mann zu werden, kann *šumu rabū* nicht den großen Namen im Sinne von „Berühmtheit“ bedeuten. Das *leqū* bedeutet den Empfang einer Unterweisung, Offenbarung (vgl. *לָקַח*, Nu. 23, 20; Hi. 1, 12, *לָקַח*; Prvb. 1, 4). Es entspricht dem griechischen Ausdruck *παραλαμβάνειν* in der Terminologie der Mysterien und steht allgemein für die Aufnahme priesterlicher Weisheit durch den Schüler auf dem Wege der Überlieferung. Im weiteren Sinne muß hier die Geheimwissenschaft der *barū*-Priester (*pirištu*, *niširtu*), die unter dem Namen des *Samaš* gepflegt, überliefert und in der wirkungskräftigen Anrufung dieses Namens angewandt wird, gemeint sein.

Von einem babylonischen Helden der Urzeit wird überliefert, daß ihm durch den Empfang des Namens die himmlischen Mysterien offenbart worden seien¹¹⁶. Dem *Adapa*, der am Heiligtum *Ea*'s in Eridu waltet, wurde bei seiner Erschaffung von *Ea* „göttliche Vollmacht verliehen, ein weiter Sinn, zu offenbaren die Gestaltungen der Länder, Weisheit,“ so daß er als Weisheitsträger (*apkalu*) und Erz-Gescheiter (*atraḫasis*) unter den Menschen erschien. Nach der Legende von *Adapa* und dem Südwind (K. B. VI, 1, 98 f., II. Stück, Rs. 23) hält es *Anu* für bedenklich, daß *Ea* einer „unreinen Menschheit“ das Innere des Himmels und der Erde offenbart, ihn ansehnlich (?) gemacht, ihm einen Namen gemacht hat (*šu-u[m]ja itipussu*). (Vgl. ähnlich KNUDTZON, Amarnatafeln I^b 968, *iškunšu šu-u-ma*.)

Hierher gehört wahrscheinlich eine leider nur fragmentarisch erhaltene Stelle aus einem Tell-Amarnabrief des *Akizzi* von *Kaṭna* an *Amenophis III.* (Ku. Am. 55, 64, 54). Es ist vom Sonnengott die Rede, der von dem Hattikönig aus dem alten Sonnenheiligtum in *Kaṭna* einst weggeführt (55—57), nun aber zurückgekehrt sei (59/60). Den Vorfahren des Pharao sei vom Sonnengott her ein Name geschaffen worden (53—55, *šu-mu . . . išakkán-šu-nu*). Der Pharao solle für den Sonnengott Geld senden (61—63), damit auch dem gegenwärtigen Pharao ein Name geschaffen werde (63—66, *šumu išakkan*). Es scheint sich irgendwie um Sonnenmysterien zu handeln, die unter dem Namen des Sonnengottes in *Kaṭna* mitgeteilt wurden.

7. N a m e n t a b u.

Der Namensruf bewirkt die Gegenwart seines Trägers. Man vermeidet deshalb Namen, deren Träger unheilvoll sind. Daher das *N a m e n t a b u*. In einem Briefe an einen sumerischen Herrscher ist die Rede von einem feindlichen König, „dessen Name nicht ausgesprochen ist“ (*lugal kur-ra mu-ni nu-mu-un pad-dá*) (LANGDON, Historical and religious Texts, 1914, S. 21 ff., Z. 25¹¹⁷). Aus den Mitannibriefen erkennen wir, daß man in Ägypten so

¹¹⁶ Vgl. die Mitteilung der unsterblichen und hochgeehrten Namen, deren höchster und mächtigster der Gottesname selbst ist, Pistis Sophia, cap. 143; DIETRICH, Mithrasliturgie 10, 8.

¹¹⁷ Vgl. Der Muhammedaner speit aus, wenn er das Wort für Schwein ausspricht,

weit ging, an verschiedenen Stellen, wo der Gottesname *Amon's* in den Briefen vorkommt, ihn auszutilgen, als die Reichsreligion des *Amon* durch die Kultusreform des *Amenophis* abgelöst wurde. Am. 292, 36; 315, 13; 326, 17, wird statt des mit *Amon* gebildeten Namen *Amonappa* dem ägyptischen *Rabiš* der mit dem Namen des Sonnengottes *Re* gebildete Name *Rianapa* beigelegt (K. A. T.³ 195). Man scheut sich insbesondere, den Namen der Gottheit auszusprechen, damit sie sich nicht unerwünscht einstelle. So scheinen auf ein Namentabu Eigennamen hinzuweisen, die Elemente erhalten, die die Gottheit ersetzen, wie *abu*, *ummu*, *aḫu*, *ilu*. In einzelnen Fällen ist es klar, daß sie sich auf die Gottheit beziehen: *Tukulti-apil-Ešara*, mein Helfer ist der Sohn von E. (d. h. *Ninurta*); *Ina Esagila-zêr-iddin* (d. h. *Marduk*); *Ezida-iqîša* (d. h. *Nabu*); *Ekur-šum-ušabši* (d. h. *Enlil*); *Šumu-abî*, sein Name ist mein Vater; *Šuma-la-ilu*, Ist *Šum* nicht sein Gott? (Z. D. M. G. 49, 525 ¹¹⁸.)

8. Geschriebener Name.

Die Macht der Association bemächtigt sich auch des geschriebenen Namens. (*šumu šaṭru*, *šīṭir šumi*, V. R. 27 g, Z. 40.) Hier wirkt die Vorstellung, die man vom Bilde hat, mit. HEHN zeigt in seinem Aufsatz „Zum Terminus Bild Gottes“, S. 36 ff. ¹¹⁹, wie das Bild für den Sumerer und Babylonier die lebendige Verkörperung der dargestellten Person bildet. Die Gottheit ist in ihrem Bilde gegenwärtig ¹²⁰. Das Bild ist nur der optische Ersatz für den gesprochenen, akustischen Namen. Der geschriebene Name mag als Bild angesehen worden sein. *Assarhaddon* spricht einmal vom „Bild seines Namens“ (*šalam šumiia*, B. A., 1908, S. 254, Col. VIII, 39).

Im *Baru*-Ritual werden bisweilen Tafeln mit der Namensanrufung einer betreffenden Person (*zakar šumi*), über die man die Gottheit befragen wollte, erwähnt (s. ZIMMERN, Ritualtafeln, Nr. 92, 7 und Nr. 75—78, Rs. 40 u. 50). Eine Anzahl von Anfragen an den Sonnengott *Šamaš* aus assyrischer Zeit geben uns über die Ausführung des Rituals im einzelnen Bescheid. Man wünscht von der Gottheit einen Orakelbescheid, ob eine bestimmte zu ernennende Person dem König Treue bewahren wird. Die Anfrage wird stets eingeleitet durch den Satz: „Der Mann, dessen Name auf diese Urkunde geschrieben und vor deine Gottheit hingelegt ist.“ (S. KNUDTZON, Assyrische Gebete an den Sonnengott, Nr. 120, 123, 126, 131, 112, 114, 115, 116, 46, 47, 107, und KLAUBER, Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit, S. 72, 73, 74, 132, 135, 154.) Dadurch, daß man die Tafeln mit dem Namenszug der betreffenden Person vor die Gottheit legte, glaubte man, denselben Effekt zu erzielen, als wenn man die Person selbst in die unmittelbare göttliche Machtsphäre stellte. Das am Namenszug Vorgenommene spiegelt das der Person Zugesagte wider.

damit sein Mund durch das unreine Tier nicht verunreinigt werde (s. BRINTON, Religious of Primitive Peoples, 1898, S. 95). Odys. 19, 260, *Κακοῖλιον οὐκ ὀνομάστην*.

¹¹⁸ HOMMEL, Altisraelitische Überlieferung, 1897, S. 98 f.

¹¹⁹ Erschienen in der 1915 EDUARD SACHAU zum 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift.

¹²⁰ Daher die Verbindung von Bild- und Namenszauber.

Ebenso verrät die Sitte des Deponierens der königlichen Namensinschrift in den Tempeln den Glauben, ewig vor der Gottheit stehen zu wollen. (S. *Nabon.*, Nr. 4, Col. III, 20; *Nbk.*, Nr. 20, Col. III, 85; Nr. 11, Col. II, 12; Nr. 2, Col. III, 28; Nr. 19, B. Col. X, 7; *Nabon.*, Nr. 3, Col. III, 30; Nr. 6, Col. II, 9 u. 22; Nr. 2, Col. I, 27; vgl. Col. I, 35 ff. und Col. II, 7, 8, „um ewig vor dem Gotte zu sein“; vgl. den Eigennamen *Ina-E-ul-maššakin-šum*, „in E. ist ein Name deponiert“.)

Auch die Sinaipilger schrieben ihre Namen an die Wände der heiligen Täler und Schluchten am Fuße des Berges, weil sie „vor ihrem Gotte gestanden und ewig vor ihm stehen wollten“¹²¹. Noch heute stecken die Juden mit ihrem Namen beschriebene Papierzettel in die Ritzen der Steine der Klagemauer in Jerusalem, um sich der Gottheit in Erinnerung zu bringen¹²².

Wenn HAMMURAPI (Cod. HAMM. 24, 94 f.) sagt, daß sein Name in Esagil ewig genannt werden möge, wenn ein Verehrer in einem altbabylonischen Briefe wünscht (C. T. IV, 12 a, Vs. 10), daß Name und Andenken seiner Geliebten in Êbarra beständig dauern möge, so ist in beiden Fällen an eine Deponierung des Namens zu denken.

* * *

Die vorgelegten Tatsachen geben einen Begriff davon, welche Rolle der Namenglaube bei den Babyloniern spielte. Es hat sich ergeben, daß dieser Glaube nicht etwa nur an eine primitive Unterströmung des Volkes gebunden war¹²³, sondern daß er in gleicher Weise das Denken des wissenden Babyloniers beherrschte.

Die religionsgeschichtlichen Parallelen bestätigen uns einerseits, wie dieser Namenglaube auch in der Welt des übrigen Orients besonders tief eingewurzelt war, anderseits zeigen sie die Fäden auf, die sich vom Orient aus bis in die Kulturen des Abendlandes gesponnen haben. HERAKLIT, der zuerst in der griechischen Philosophie das Prinzip zur Geltung brachte, daß die Erkenntnis des Seienden durch die Namen der Dinge gehe¹²⁴, übernahm diesen Namenglauben aus dem Orient¹²⁵. Sein Schüler KRATYLUS suchte nach dem platonischen Dialog „Kratylus“ gegen HERMOGENES die Ansicht zu vertreten, daß die Namen nicht *νόμος καὶ ἔθος, ξυνθήκη καὶ ὁμολογία*, sondern *φύσει* entstanden seien.

Obwohl mit ARISTOTELES die Anschauung, daß die Benennungen *θέσει* gegeben worden seien, zur Geltung kam, so tritt doch unter anderen besonders uns in ORIGENES¹²⁶ und in der Schrift *περὶ θείων ὀνομάτων* des PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA die alte Anschauung entgegen. Der Streit zwischen KRATYLUS und HERMOGENES erneuerte sich in der Kontroverse zwischen EUNO-

¹²¹ B. MORITZ, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*, 1916, s. Th. L. Z., 1917, 153 f.

¹²² GRESSMANN, *Palästinas Erdgeruch*, 1919, S. 12 f.

¹²³ Lediglich diese Unterströmung streifen die in Anm. 4 ... angegebenen Bearbeitungen.

¹²⁴ Vgl. PROCLUS in seinem Kommentar zum PARMENIDES, S. 12 (ed. COUSIN).

¹²⁵ So nach LASSALLE, *Die Philosophie HERAKLEITOS, des Dunkeln von Ephesus*, 1858, II, 363 ff.

¹²⁶ Vgl. CELS. 1, 24; 5, 45; exhort. ad martyr. c. 46; de orat. c. 24.

MIUS und GREGOR VON NYSSA ¹²⁷. Im Zeitalter der Scholastik zeigte sich der Gegensatz unter den Namen Realismus und Nominalismus und bestand noch zwischen GEMISTOS PLETHON und BESSARION einerseits und GREGORIUS TRAPEZUNTIOS († 1491) anderseits.

Noch I. ST. MILL sagt in seiner Induktiven Logik (deutsch von SCHIEL, S. X):

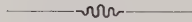
„Was bleibt uns von der Erkenntnis der Dinge übrig, wenn wir alles hinwegnehmen, was wir durch Worte von anderen erlangten? Wir müssen... bei der Aufzählung und Klassifikation der Dinge bei den Namen anfangen und sie als Schlüssel zu den Dingen gebrauchen.“

Abkürzungen.

- A. J. S. L. = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
 A. O. = Der Alte Orient, gemeinverst. Darstellungen, 1899 ff.
 A. O. T. B. = GRESSMANN-UNGNAD, Altorientalische Texte und Bilder, 1909, ² 1927.
 A. O. T. U. = MEISSNER, Altorientalische Texte und Untersuchungen, 1917, 1920 f.
 A. S. K. T. = HAUPT, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte, 1881 ff.
 A. T. A. O. = A. JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1916, ⁴ 1930.
 B. E. U. P. = The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Philadelphia seit 1896.
 Br. = BRÜNNOW, A Classified List of all simple and compound Cuneiform Ideographs, 1889.
 B. A. = Beiträge zur Assyriologie, hersg. v. DELITZSCH u. HAUPT, 1889 ff.
 Cod. HAMM. = Codex HAMMURABI.
 C. T. = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the Brit. Museum, 1896 ff.
 D. L. Z. = Deutsche Literaturzeitung.
 E. R. E. = Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. HASTINGS, 1908 ff.
 G. G. A. = Göttinger Gelehrte Anzeigen.
 H. A. O. G. = A. JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, ² 1929.
 HEHN = Hymnen und Gebete an *Marduk* (B. A. V., 3, 279 ff.).
 H. W. B. = DELITZSCH, Assyrisches Handwörterbuch, 1896.
 H. = HUBER, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin, 1907.
 JASTROW = JASTROW, Die Religionen Babyloniens und Assyriens, 1905 ff.
 J. R. A. S. = Journal of the Royal Asiatic Society.
 K. A. H. = MESSERSCHMIDT, Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts.
 K. A. R. = EBELING, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.
 K. A. T.³ = EB. SCHRADER, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1903.
 K. B. = EB. SCHRADER, Keilinschriftliche Bibliothek, 1889 ff.
 KING, Magic = KING, Babylonian Magic and Sorcery, 1896.
 KI. = KAUBER, Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit, 1913.
 Kn. Am. = KNUDTZON, El-Amarnatafeln, 1915.
 K. U. = KOHLER-UNGNAD, Assyrische Rechtsurkunden, 1913.
 LANGD., Babyl. Lit. = LANGDON, Babylonian Liturgies, 1913.
 LANGD., Nb. K. = LANGDON, Naubabylonische Königsinschriften, 1912.
 LANGD., S. B. Ps. = LANGDON, Sumerian-Babylonian Psalms, 1909.
 L. C. Bl. = Literarisches Centralblatt.
 L. S. St. = Leipziger Semitistische Studien, hrsg. v. FISCHER u. ZIMMERN.
 S. A. I. = MEISSNER, Seltene Assyrische Ideogramme, 1910.
 M. D. O. G. = Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft seit 1898.

¹²⁷ S. DIEKAMP, Die Gotteslehre des heiligen GREGOR VON NYSSA, 1896, 139 ff.

- M. V. A. G. = Mitteilungen der Vorderasiatisch-(Ägyptischen) Gesellschaft seit 1896.
 N. B. N. = TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, 1905.
 O. L. Z. = Orientalische Literaturzeitung seit 1898.
 P. S. B. A. = Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology.
 P. B. S. = Publications of the Babylonian Section (of the University of Pennsylvania).
 R. E. = Realenzyklopädie f. Prot. Theol. u. Kirche, 1896—1913.
 S. A. K. I. = THUREAU-DANGIN, Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften, 1907.
 S. B. H. = REISNER, Sumerisch-Babylonische Hymnen, 1896.
 STRECK ASS. = STRECK, Aššurbanipal, 1916.
 Th. L. Z. = Theologische Literaturzeitung.
 U. L. = *Utukki limnûti*, s. C. T. XVI (XVII, pl. 46—49); s. THOMPSON, The devils and evil spirits of Babylonia, Vol. I.
 V. S. = Vorderasiatische Schriftdenkmäler.
 WINCKLER, F. = WINCKLER, Altorientalische Forschungen, 1897 ff.
 Z. A. = Zeitschrift f. Assyriologie.
 Z. A. W. = Zeitschrift f. Alttestamentliche Wissenschaft.
 Z. D. M. G. = Zeitschrift der Deutschen u. Morgenländischen Gesellschaft.
 Z. K. = Zeitschrift f. Keilschriftforschung.
 ZIMMERN, Beitr. = ZIMMERN, Beiträge z. Kenntnis der Babylonischen Religion, 1901.
 ZIMMERN, Götterliste = ZIMMERN, Zur Herstellung der großen Babylonischen Götterliste
 An = (ilu) Anum in den Berichten über die Verhandl. d. k. sächs. Gesell. d.
 Wissensch. zu Leipzig, 63. Bd., 1911, 4. Heft.
 I. II. R. etc. = H. RAWLINSON, Cuneiform Inscription of Western Asia.



Der Verfasser des *Popol Vuh*.

Von RUDOLF SCHULLER.

Die Frage nach dem Verfasser der verschiedenen *K'iché*-Überlieferungen, wie selbe in dem Werke, *Popol Vuh* genannt, auf uns gekommen sind, steht zurzeit noch offen. In den beiden wichtigsten Quellen, der spanischen Übersetzung des Dominikanermissionars Fray FRANCISCO XIMÉNEZ, und der französischen Übertragung aus der Feder des geistreichen Priesters BRASSEUR DE BOURBOURG, finden sich leider weder nähere Angaben über den als Vorlage benutzten [Original-]*K'iché*-Text, geschweige denn über den Verfasser desselben. Auch POHORILLES¹, in dessen deutscher Übersetzung ein voller Abschnitt der „Textgeschichte und Übersetzungen“ gewidmet ist, hat die heikle Frage nach dem Redaktor der Sagen vorsichtigerweise beiseite gelassen. Tiefes Schweigen herrscht diesbezüglich auch bei allen Fachmännern, die, wie Professor EDUARD SELER u. a., während der langen Zeit ihres Schaffens wiederholt Gelegenheit hatten, sich auch mit dem *Popol Vuh* eingehender zu beschäftigen.

Erst in jüngster Zeit ist ein schwacher Versuch gemacht worden, die Frage nach dem unbekannten Verfasser zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung zu machen und in einer annehmbaren Weise zu lösen². Leider muß aber auch dieses Bestreben als teilweise total gescheitert betrachtet werden, weil der betreffende mittelamerikanische Forscher, allem Anschein nach wegen unzulänglicher Kenntnis der Quellenzusammenhänge, den Redaktor des *Popol Vuh* mit einem Missionar aus der ersten Hälfte des 17. Jahrh. verwechselt und so das Problem nicht einer befriedigenden Lösung entgegenführt, sondern, im Gegenteil, es sogar in Verwirrung bringt.

Im nachstehenden soll nun versucht werden, unter Heranziehung eines neuen, bisher nicht berücksichtigten Materials, die nicht unwichtige Frage endgültig zu beantworten.

In dem Vorworte zu seinem großen Geschichtswerke schreibt Pater XIMÉNEZ folgendes: „No hay duda que por la grande falta de noticias, por haberlas ellos ocultado y haberse ocultado sus libros, y aunque en algunas partes se hallaron no hubo forma leerlos, ni entenderlos, se ha discurrido variamente acerca de aquestas gentes y su origen, y otros que escribieron en partes muy distintas por ser mal informados escribieron cosas muy ajenas de la verdad, y así determiné el trasuntar de verbo a d v e r b u m todas sus historias como las traduje en nuestra lengua Castellana de la lengua Quiché en que las hallé escritas desde el tiempo de la conquista, que entonces (como allí dicen) las redujeron de su modo de escribir al nuestro³; pero fué con todo sigilo que

¹ S. XI—XVI.

² VILLACORTA, S. 157—160.

³ Von mir gesperrt. R. S.

conservó entre ellos con tanto secreto, que ni memoria se hacia entre los ministros antiguos de tal cosa, e indagando yo aqueste punto, estando en el Curato de Santo Tomas Chichicastenango ⁴, hallé que era la Doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria y descubrí que de aquestos libros tenían muchos entre si, y nallando en ellos por aquestas historias, como se verá adelante, viciados muchisimos misterios de nuestra Santa Fé Católica, y mucho o lo mas del Testamento Viejo, trabajé en sermones el refutar aquestos errores ⁵."

Pater XIMÉNEZ unterscheidet demnach ziemlich klar und deutlich zwischen bilderschriftlichen, vorkortesianischen Quellen, und handschriftlichen, nachkortesianischen Aufzeichnungen. Letztere, zu denen ja auch das sogenannte *Popol Vuh*, das Buch der [indianischen] Gemeinde ⁶, gehört, müssen, zum mindesten teilweise, auf bilderschriftliche Überlieferungen zurückgehen. Des weiteren ergibt sich, daß die erste Niederschrift des *Popol Vuh* durch einen der spanischen Schrift kundigen Einheimischen, der sich um die Aufzeichnung der Überlieferungen seines Stammes bemühte, kurz nach der Unterwerfung des K'iché-Volkes verfertigt worden ist. Die zwischen Klammern gesetzte Bemerkung *como allí dicen*, „wie dort gesagt wird“, bezieht sich offenbar auf eine handschriftliche Anmerkung des indianischen Redaktors, wahrscheinlich auf Ort und Zeit, wo und wann die Niederschrift zustande kam, bezugnehmend. Und es kann nicht der mindeste Zweifel bestehen, daß jene Anmerkung auch mit dem Namen des Verfassers versehen gewesen sein muß. Diese Annahme wird auch vollauf bestätigt durch eine Stelle bei XIMÉNEZ, I ⁷.

Nach jenen unzweideutigen Angaben, die in der Form einer Anmerkung ⁸ aus der Feder des indianischen Verfassers des von Pater XIMÉNEZ als Vorlage benutzten Archetypus des *Popol Vuh* geflossen sind, sind wir auch berechtigt, anzunehmen, daß der größte Teil der Sagen, zumal die älteren Überlieferungen, in der vorliegenden Fassung weiter nichts als eine Interpretation einer oder vielleicht auch mehrerer sicherlich längst verschollener K'iché-Bilderschriften ⁹ darstellt. Daß der indianische Redaktor dabei auch Stoff aus der mündlichen Tradition verarbeitet hat, ist natürlich nicht ausgeschlossen, im Gegenteil, sogar sicher, ausschlaggebend jedoch für die Redaktion wird wohl das damals noch vorhandene bilderschriftliche Material ¹⁰ gewesen sein. Den Beweis dafür liefert der indianische Aufzeichner selbst in jenem offenbar als

⁴ Chuvila, „zwischen oder auf, in den Brennesseln“ im K'iché. Mehr oder minder dieselbe Bedeutung hat auch der mexikanische Name *Chichicastenango*. Ziguán Tinamit, wie VILLACORTA schreibt, ist unrichtig.

⁵ XIMÉNEZ, I, S. 5.

⁶ Vgl. *popol*, beraten, einen Beschluß fassen usw.; *u-poponel*-Emperador, Kaiserlicher Rat; *popol tzih*, Gemeindeakt-Schriftstück; *popol*, Gemeinde; *popol uleuh*, das Feld der Gemeinde; *u-popolibal Rey*, Königlicher Rat [consejo real].

⁷ S. 119.

⁸ Als belanglos für seinen Zweck oder auch aus anderen Gründen von Pater XIMÉNEZ in seiner spanischen Übersetzung beiseite gelassen.

⁹ Über die zahlreichen noch zur Zeit des Paters XIMÉNEZ unter den K'iché-Indianern vorhandenen Bilderschriften siehe XIMÉNEZ, I, S. 5.

¹⁰ XIMÉNEZ, I, a. a. O.

Glosse der ersten Niederschrift hinzugefügten Vermerk, wo, nach XIMÉNEZ, der der spanischen Schrift kundige Indianer ausdrücklich angibt, die Überlieferungen wären nach Bilderschriften verfaßt worden. Die Aussage „las redujeron de su modo de escribir al nuestro“, kann doch nur besagen, „die durch einen Silben-Rebus in Bilderschriften dargestellten Sagen wurden durch einen des Lesens und Schreibens kundigen Einheimischen in eine lesbare Erzählung aufgelöst“.

Auch über die Person und den Namen des bisher unbekannten Redaktors des *Popol Vuh* finden sich ganz positive Hinweise bei XIMÉNEZ, I. So z. B. an der Stelle ¹¹, wo der Dominikanermissionar gegen den Franziskanerchronisten Pater VÁSQUEZ polemisiert, schreibt er: „y se convence con lo que dice DIEGO REYNOSO en sus escritos de noticias de aquellos tiempos ¹² (que fué un indio que el Señor MARROQUIN llevó del pueblo de Utatlán y enseñó a leer y escribir) que la conquista del Quiché que hizo Don PEDRO DE ALVARADO fué a principios de abril por la Semana Santa de ese año de 24 ¹³, por estas palabras: *Chupam ic* ¹⁴ *abril caztahibal* ¹⁵ *pascua* ¹⁶ *tax-culum* *Donadiu* ¹⁷ *al labal* ¹⁸ *varal quiche* ¹⁹, „als im Monat April, während der Osterwoche, der Feind ALVARADO-Donadiu hier im *K'iché* [dem Reiche der *K'iché*] ankam“. Und an einer zweiten Stelle heißt es, nach XIMÉNEZ ²⁰, bei REYNOSO: *Chupam Pascua ta x-poroh* ²¹ *tinamit ta x-a-caah* ²² *ahauarem, ta x-tane patan rumal ronohel amak, x-qui-patanih chi qui-bah ca-mam ca-kahau pa queché* ²³, „als während der Osterwoche die Stadt verbrannte, und nachdem

¹¹ A. a. O.

¹² Von mir gesperrt. R. S.

¹³ 1524. Diese nicht unwichtige Angabe über den Einmarsch der Spanier in die *K'iché*-Hauptstadt *Gumarcaah-Utatlán* dürfte geeignet sein, dem nun schon seit vielen Jahren dauernden Zank unter den mittelamerikanischen Forschern betreffs der Ankunft der spanischen Eindringlinge im *K'iché* ein Ende zu setzen.

¹⁴ Richtiger *iq*, Mond, Monat im Sinne der Europäer. Der 20tägige Abschnitt im Kalender der Indianer, von den spanischen und anderen Geschichtsschreibern irrtümlich „Monat“ genannt, würde heißen *vinak* oder auch *qal*. So z. B. in einem unveröffentlichten Manuskript. *K'iché*-Kalender wird gesagt: *oxlahuh vinak chi k'ih*, „die dreizehn 20tägigen Abschnitte der Tage [des *k'amuh-tonalamatl*, d. h. der 260 Tage]“. Und an weiteren Stellen schreibt der unbekannte Verfasser desselben Kalenders: *vahxaklahuh qal ruq hoob k'ih ri hunhunab*, „die achtzehn 20tägigen Abschnitte mit den fünf [unnützen] Tagen eines jeden Jahres“. — Vgl. *hutak vinak*, „cada mes, a la cuenta de los indios“, „jeden Monat, nach der Zeitrechnung der Indianer“.

¹⁵ Muß lauten *qaztahibal*; Auferstehung; *qaz*, leben; *qazlem*, das Leben; *qaztah*, auferstehen, ins Leben zurückrufen.

¹⁶ *qaztahibal pascua*, wörtlich übersetzt: „das Fest der Auferstehung“.

¹⁷ „Sonne“, der Beiname des kühnen Eroberers PEDRO DE ALVARADO, wegen seines rötlichen Kopfhaares so von den Indianern genannt.

¹⁸ *Ah labal*, der Feind, der Krieger, und auch der „Teufel“. Letzteres meinte wahrscheinlich auch DIEGO REYNOSO.

¹⁹ Richtiger *qiché-k'iché*.

²⁰ A. a. O.

²¹ *poros*, ein Fehler bei XIMÉNEZ, I, a. a. O., dürfte jedoch auf Don JUSTO GAVARRETE oder auf VILLACORTA, den Herausgeber des Werkes, zurückgehen.

²² Hier liegt offenbar ein Abschreibefehler vor.

²³ Siehe XIMÉNEZ, I, a. a. O. Vgl. dazu die sinnlose Übersetzung bei VILLACORTA, S. 158.

die Herrschaft vernichtet war, da hörten auch alle Stämme zu tributieren auf, den Tribut, den sie ihren Vätern im *K'iché* gezahlt hatten ²⁴.

DIEGO REYNOSO war demnach der Name des *K'iché*-Indianers, den Don FRANCISCO MARROQUIN, der erste Bischof von Guatemala, mit sich nach der Hauptstadt nahm und dort ihm dann Lesen und Schreiben beibrachte. Die schriftlichen Aufzeichnungen dieses um die Erhaltung der Überlieferungen seines Stammes und gewisser auf sein Volk Bezug nehmender historischer Begebenheiten emsig bemühten indianischen „ladino“ müssen auf irgendeine Weise in die Hände des Paters XIMÉNEZ gekommen sein, denn der Missionar betont mit Nachdruck „en sus escritos de noticias de aquellos tiempos“, „in seinen Schriften über Nachrichten aus jenen Zeiten“, d. h. aus der Zeit der Eroberung und der Unterwerfung der *K'iché*-Stämme; und gleich darauf zitiert er jene zwei oben angegebenen *K'iché*-Notizen mit dem Vermerk, er hätte dieselben den Schriften des Indianers DIEGO REYNOSO entnommen. Unter diesem schriftlichen Nachlasse, dessen größter Teil dem Pater XIMÉNEZ wahrscheinlich zur Verfügung stand, dürfte sich auch REYNOSO's Niederschrift des *Popol Vuh* befunden haben. Daß dies tatsächlich der Fall war, ergibt sich auch aus einem Passus bei XIMÉNEZ, I, S. 5, wo es heißt: „las traduje en nuestra lengua Castellana de la lengua Quiché en que las hallé escritas desde el tiempo de la conquista“, „ich übersetzte sie [die Überlieferungen = das *Popol Vuh*] in unsere spanische Sprache aus der *K'iché*-Sprache, in welcher ich sie niedergeschrieben fand aus der Zeit der Eroberung.“ Daß nur der *K'iché*-Indianer DIEGO REYNOSO als Verfasser des *Popol Vuh* in Betracht kommen kann, geht mit ziemlicher Sicherheit übrigens auch aus einem anderen, gleichfalls indianischer Herkunft, und inhaltlich mit dem *Popol Vuh* enge verwandten Dokumente hervor. Das zitierte Kapitel des den meisten Amerikanisten wohlbekannten „Título de los Señores de Totonicapán“, wo die Reise der vier bzw. drei Nachkommen der Stammväter nach dem Lande des Sonnenaufganges, d. h. nach dem Reiche des *Nacxit-Quetzalcoatl*, geschildert wird ²⁵, beginnt mit den folgenden Worten: „Oid lo que os voy á decir, lo que voy á declarar, yo, DIEGO REYNOSO, *Popol Vinak*, hijo de *Lahuh-Noh*“, „hört, was ich euch sagen werde, was ich bekanntmachen werde, ich, DIEGO REYNOSO, Rat ²⁶, Sohn des *Lahuh-Noh* ²⁷.“

Dieselbe Art und Weise „Geschichten zu erzählen“ finden wir auch im *Popol Vuh*. „Hier werden wir erzählen, [hier] werden wir beginnen die alte Sage, den Anfang und den Ursprung alles dessen, was in der Stadt *K'iché*, bei den Stämmen des *K'iché*-Volkes geschah ²⁸,“ heißt es in der Einleitung zu den Überlieferungen. Und am Schlusse schreibt der Kompilator resigniert: *xere*

²⁴ XIMÉNEZ, I, a. a. O.

²⁵ S. 32.

²⁶ *Popol Vinak*, in vorkortesianischer Zeit der Titel eines hohen Würdenträgers, der sicherlich auch Mitglied des höchsten Rates war. Vgl. *Popol Vuh*, S. 340, *Popol Vinak Chitui*, *Popol Vinak pa hom (tzalatx x-c-u-xeba)*, zwei der großen Häuser der Linie *Cavek*.

²⁷ *Lahuh*, zehn; *noh*, Charakter, Naturanlage. Vielleicht ein Kalenderdatum.

²⁸ *Popol Vuh*, S. 1.

curi mi-x-utzinic chi conohel ²⁹ *Quiché Santa Cruz, u-bi*, „so also endete ganz *K'iché*, Santa Cruz genannt“ ³⁰.

Durch den erklärenden Nachsatz „Santa Cruz genannt“ ist auch die Möglichkeit gegeben, mit Sicherheit sogar die Zeit festzustellen, innerhalb welcher die erste Niederschrift des *Popol Vuh* zustande gekommen sein muß.

Der *K'iché*-Name der von dem rücksichtslosen spanischen Haudegen PEDRO DE ALVARADO während der Karwoche 1524 eroberten und wenige Tage darauf niedergebrannten Hauptstadt der *K'iché* war *Gumarcaah*, von den mexikanischen Begleitern des Eroberers *Utatlán*, „zwischen Schilfrohren“, genannt. Diese vom Schicksal so hart betroffene Stätte, wo die inzwischen gänzlich verarmten Nachkommen der stolzen *K'iché*-Fürsten trauernd um die verlorene Herrschaft kümmerlich dahinvegetierten, wurde 1539, wahrscheinlich gegen Ende des Monats April, von Don FRANCISCO MARROQUÍN, dem ersten Bischof von Guatemala, besucht. Bei dieser Gelegenheit segnete der Bischof die heidnischen Ruinen der einstens offenbar reichen Hauptstadt der kriegerischen *K'iché* und ersetzte den indianischen Namen *Gumarcaah-Utatlán* durch *Santa Cruz K'iché* ³¹.

Dieser Begebenheit gedenkt auch der Redaktor des *Popol Vuh* in dem Passus, wo er wehmütig berichtet: *x-oh-oc que ulic conohel chiri chuvi qui tinamit, ta x-e tzakat huvinak e cahib nim ha chiri pa tinamit Gumarcaah, x-utzirizaxic rumal Sor Obispo; ri tinamit ca x-tole canoc*, „es ist schon lange her, seit alle dort in ihrer Stadt ankamen, als sich dort in der Stadt *Gumarcaah* die 24 großen Häuser einrichteten, [die dann] vom Herrn Bischof gesegnet wurden. Die Stadt ist seitdem [gänzlich] verlassen worden [hat sich entvölkert]“ ³².

Da nun der Besuch des Bischofs MARROQUÍN und dessen Bekanntschaft mit dem jungen, lernbegierigen *K'iché*-Indianer ³³ in das Jahr 1539 fällt, so ist damit auch der unterste terminus a quo für die erste Niederschrift des *Popol Vuh* gegeben.

Für den terminus ad quem könnte nur derjenige Passus im *Popol Vuh* in Betracht kommen, wo in der genealogischen Liste Don JUAN DE ROJAS und Don JUAN CORTÉS, die direkten Nachkommen des letzten mehr oder minder unabhängigen *K'iché*-Herrschers *Tecum Tepepul* als Vertreter der vierzehnten

²⁹ Für *ronohel*?

³⁰ *Popol Vuh*, S. 346.

³¹ XIMÉNEZ, I, S. 115, berichtet: „pero apenas pusieron los pies en la tierra, noticiado ya el Rey de *Utatlán*, que es el que hoy se dice Santa Cruz del Quiché (dándole aqueste título el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don FRANCISCO MARROQUÍN cuando por el año de 1539 estuvo en aquella Corte y bendiciendo el paraje...).“

³² *Popol Vuh*, S. 308.

³³ VILLACORTA, S. 158—159, ist sehr vom Irrtum befangen, wenn er behauptet, DIEGO REYNOSO wäre 1530 zum Sakristan einer Kirche in der Stadt Guatemala ernannt worden. In dem von ihm zitierten Dokumente heißt übrigens der damals ernannte Sakristan REYNOSA, während der Aufzeichner des *Popol Vuh* von Pater XIMÉNEZ, der den schriftlichen Nachlaß des indianischen Kompilators genau kannte und auch ganz gehörig benutzte, DIEGO REYNOSO genannt wird. Und DIEGO REYNOSO nennt er sich selbst in dem 1554 in Totonicapán verfaßten „Título“.

Generation des Zweiges der *Cavek* angeführt sind ³⁴. Diese beiden Scheinhäuptlinge wurden in den Jahren 1551—1553 von Dr. ALONSO DE ZURITA-ÇORITA, dem Auditor des Obersten Gerichtshofes in Mexiko, auf seiner Reise durch Mittelamerika in *Gumarcuah-Utatlán* angetroffen, wo diese Sprossen des einstens mächtigen Hauses der *Cavek* mit ihren Familien in allerärmsten Verhältnissen lebten ³⁵.

Die erste Niederschrift ³⁶ des Werkes, von seinem Verfasser sehr zutreffend *Popol Vuh* ³⁷ genannt, muß demnach zwischen 1539 und 1550 entstanden sein.

Der indianische Redaktor des *Popol Vuh* wird von VILLACORTA ³⁸ ganz willkürlich mit dem Missionar Fray DIEGO DE REYNOSO in Zusammenhang gebracht. Letzterer ist der Verfasser einer Grammatik und eines Wörterbuches der *Mam*-Sprache. Der Titel dieses 1644 in Mexiko erschienenen Druckes lautet: „Arte y Vocabulario en lengua Mame. Dirigido a nuestro Reuerendissimo Padre Maestro F. MARCOS SALMERÓN, Calificador del Supremo Consejo de la Inquisición, General de todo el Orden de N. Señora de La Merced, señor de la Varonia de Algar ³⁹.“ Wie aus dem Titel ersichtlich, ist das Werk dem Ordensgeneral gewidmet. Die Widmung befindet sich auf der Rückseite des Titelblattes, und sie ist am 20. Oktober des Jahres 1643 von Fray DIEGO DE REYNOSO gezeichnet worden, also 96 Jahre nach dem Zusammentreffen des Bischofs MARROQUÍN mit dem *K'iché*-Indianer DIEGO REYNOSO, dem die Amerikanistik für die Aufzeichnung des *Popol Vuh* zum größten Danke verpflichtet ist.

Literatur.

BRASSEUR DE BOURBOURG: „*Popol Vuh*.“ Le Livre Sacré et les Mythes de l'antiquité américaine, avec les livres héroïques et historiques des Quichés, ecc. Paris 1861. Collection de Documents dans les langues indigènes, pour servir à l'étude de l'histoire et de la philologie de l'Amérique Ancienne. (Volume Premier.)

³⁴ *Popol Vuh*, S. 340.

³⁵ „Yo vi los que estaban á la sazón por Señores en el pueblo que llaman *Utatlán*, de quien toma nombre toda la provincia, tan pobres y miserables como el más pobre indio del pueblo, y sus mujeres hacían las tortillas para comer, porque no tenían servicio ni con qué lo mantener, y ellos traían el agua y leña para sus casas. El principal de ellos se llamaba Don JUAN DE ROJAS, y el segundo Don JUAN CORTÉS, y el tercero DOMINGO, pobrísimos en todo extremo: dejaron hijos todos paupérrimos y miserables...“ „Breve y Sumaria Relación“, usw. por el Doctor ALONSO DE CORITA in „Nueva Colección de Docs. para la Historia de México“, III, S. 225—226, México 1891.

³⁶ An einer anderen Stelle hoffe ich den Beweis zu erbringen, daß der vorliegende, von BRASSEUR veröffentlichte *K'iché*-Text direkt auf den Archetypus zurückgehen muß. Die willkürliche Einteilung in Kapitel und die zahlreichen Fehler im Texte sind natürlich auf BRASSEUR's Konto zu setzen.

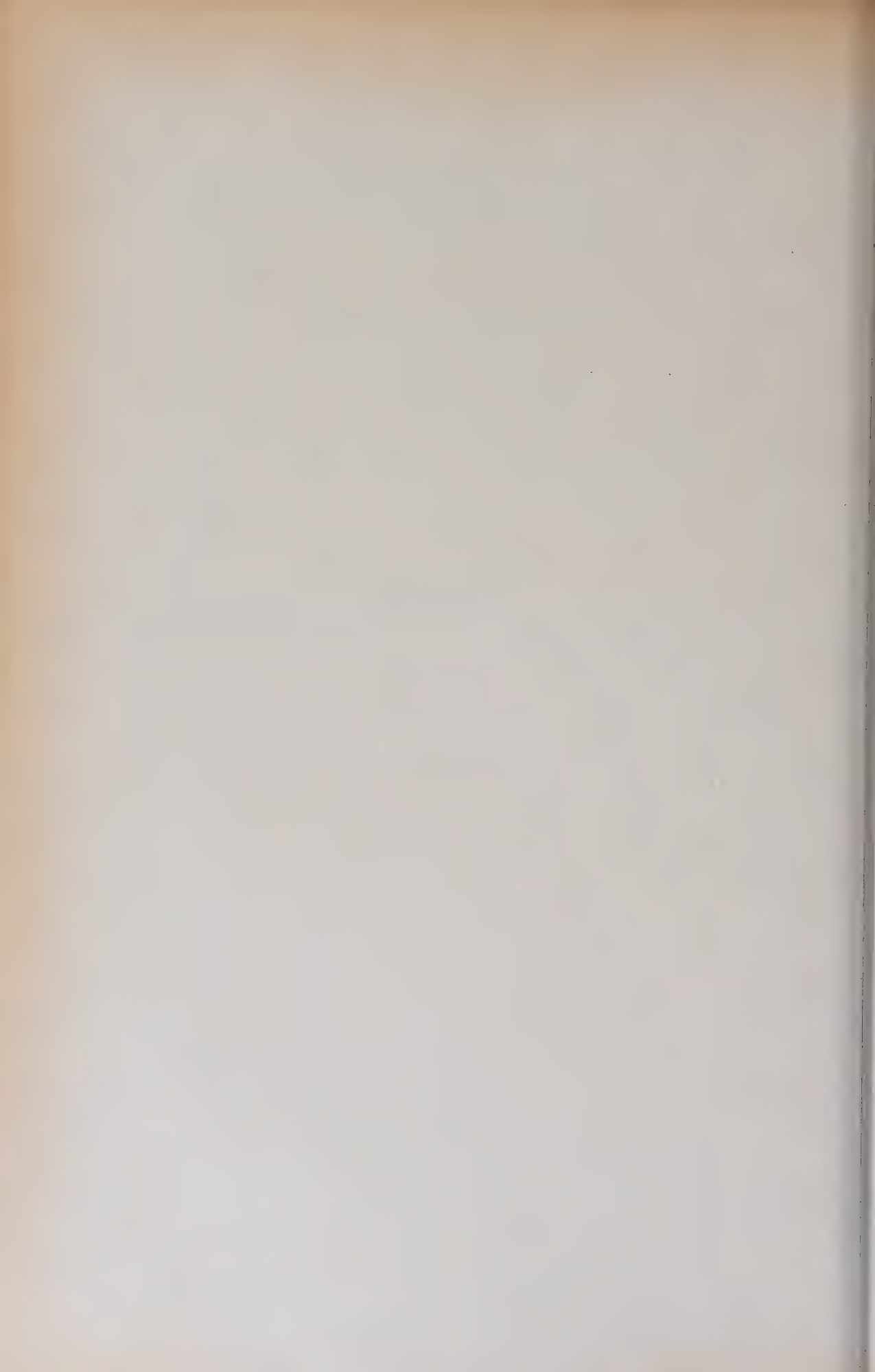
³⁷ WOLFGANG SCHULTZ, „Einleitung“, S. 1, irrt sich, wenn er schreibt: „Später... nannte er das Werk schon *Popol Vuh*... ein, wie übrigens bereits MAX MÜLLER (Essays, I¹, 286) sah (*sic!*), unberechtigter Titel, unter dem es in weiteren Kreisen bekannt wurde.“ Ausführlicheres darüber in einem meiner nächsten Beiträge, der unter der Überschrift „Der Name *Popol Vuh*“ erscheinen soll.

³⁸ S. 159—160. VILLACORTA behauptet auch, REYNOSO wäre in den Orden eingetreten. Belege dafür hat er allerdings nicht erbracht.

³⁹ VÍNAZA, no. 185.

- GORITA, Dr. ALONSO DE: „Breve y Sumaria Relación de los Señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España,“ ecc. „Nueva Colección de Documentos para la Historia de México.“ III, S. 71—227. México 1891.
- POHORILLES, NOAH ELIESER: „Das *Popol Wuh*, die mythische Geschichte des *K'iché*-Volkes von Guatemala.“ Nach dem Originaltexte übersetzt und bearbeitet von Leipzig 1913. Mythologische Bibliothek, VI, 1.
- SCHULTZ WOLFGANG: „Einleitung in das *Popol Wuh*.“ Leipzig 1913. Mythologische Bibliothek, VI, 2.
- Título de los Señores de Totonicapán: Titre Généalogique des Seigneurs de Totonicapán. Traduit de l'Espagnol par M. DE CHARENCEY. Alençon 1885.
- VILLACORTA J. ANTONIO C.: „Manuscrito de Chichicastenango (*Popol Buj*). Guatemala 1927.
- VIÑAZA, Conde DE LA: „Bibliografía Española de Lenguas Indígenas de América.“ Madrid 1892.
- XIMÉNEZ Fray FRANCISCO: „Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores,“ ecc. „Biblioteca ‚Goathemala‘ de la Sociedad de Geografía e Historia.“ Volumen 1, Guatemala 1927. Zitiert unter XIMÉNEZ, I.
- XIMÉNEZ-SCHERZER: „Las Historias del Origen de los Indios de esta Provincia de Guatemala,“ ecc. Viena 1857.





Diese eigentümliche Konservierung alten Traditionsgutes fällt desto mehr auf, als eben in Sarajevo auch im Basar entschieden fremdartige, aus dem islamischen Stilkreis importierte Geräteformen heute noch hergestellt werden. Ein am selben Tag erworbener *Ilrik* moslemischen Stils beweist dies schlagend. Es handelt sich hier um eine 41 *cm* hohe (metallene) Wasserkanne mit 54 *cm* größter Weite am Boden. In etwa 12'5 *cm* Höhe verjüngt sich über einen merklich kantigen Bug die bis dahin senkrecht ansteigende Wandung auf 12 *cm* engste Weite in etwa 25 *cm* Höhe, um sich dann wieder bis zur oberen Öffnung in etwa 30 *cm* Höhe auf 18 *cm* Umfang zu erweitern. Den Rest bis 41 *cm* nimmt der Deckel für sich in Anspruch, der in verjüngter Zierform ansteigt und rückwärts mittels einer groben Vernietung am Griff befestigt ist, der seinerseits bis zum Verjüngungsabsatz herabreicht, als Gegenstück des ebenso langen, ungewöhnlich schlanken

Ausgußröhrchens auf der abgewandten Seite, das in beiläufig 21 cm Höhe mit der Kanne durch einen schlichten Streber verbunden ist. Das ganze Stück ist aus durchschnittlich 17 mm starkem Kupferblech gehämmert, in primitiv kantiger Form, so daß nahezu noch jeder Hammerschlag erkannt werden kann. Boden, Griff und Henkel sowie der Ausguß sind gleich dem Deckel höchst primitiv angenietet bzw. verlötet. Hierauf wurde das Ganze verzinkt und mit dem Grabstichel aus dem Zinküberzug auf dem roten Kupfernaturgrund eine Reihe interessanter geometrischer Muster herausgehoben, so daß sich also rote Ornamente auf hellem Grunde ergeben.

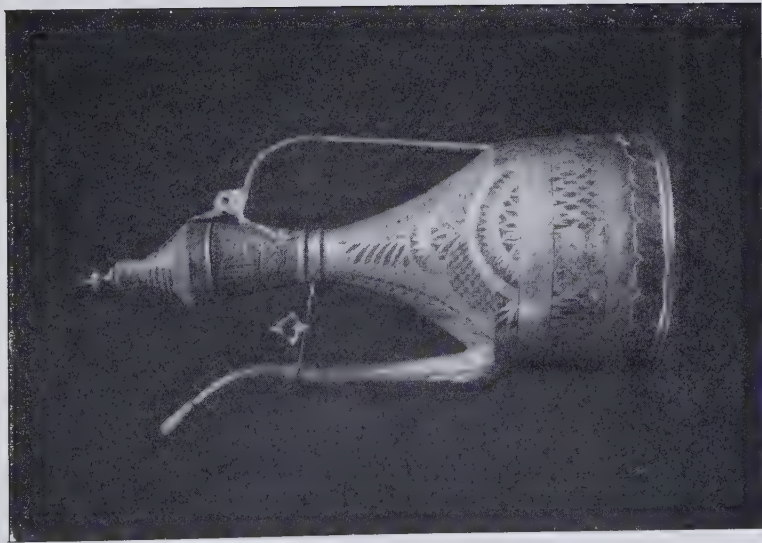
Das ganze Stück ist seiner Form nach einwandfrei islamischen Stils, das geometrische Ornament ist wohl als Vereinfachung komplizierterer arabeskenhafter Vorbilder aufzufassen, die auf keinen Fall altslawische oder sonstige bodenständige Provenienz vertragen. Solche Kannen wurden von mir ebenfalls in ganz Bosnien und Herzegowina vorgefunden, allerdings nirgends so prachtvoll gearbeitet wie in Sarajevo. Es handelt sich hier um die nördlichen Ausläufer einer großen Formfamilie von Wasserkannen, wie sie im ganzen Orient, besser im ganzen Islambereich, zu Hause sind, wechselnd in Detailform und Muster, Verarbeitungsqualität und Material, nach Leitlinien, vor allem in der Silhouette, aber stets gleichbleibend. LE COQ hat solche Kannen aus dem Tarimbecken publiziert, in Anatolien und Persien sind sie allbekannt, aus Indien (Kaschmir) und selbst China (hier besonders elegantes Kantonemail auf Kupfer) besitzt das Münchner Völkerkundemuseum schöne, verwandte Stücke. Wie weit die Verbreitung in der maghrebinischen Welt geht, vermag ich nicht zu sagen; aus Tunesien wurde mir versichert, daß solche Stücke dort nicht bekannt sind. Die Verbreitung wäre also in groben Umrissen entlang dem großen eurasiatischen Faltengürtel anzunehmen, was schließlich gut dazu passen würde, daß man Persien aus stilistischen Gründen als Heimat dieser etwas barockisierenden Kannenform ansetzt. Anhangsweise sei vermerkt, daß in Ada Kaleh solche Metallkannen wieder fehlen, die Verbreitung ist also in Balkanien nicht allgemein; in Albanien fehlen Metallgeräte überhaupt nahezu völlig, in Mazedonien traf ich ein ramponiertes Exemplar in Köprülü an. Wertvoll wären Hinweise auf ein früheres Vorkommen in den enttürkisierten Gebieten Bulgariens, Griechenlands und eventuell auch Ungarns.

Es geht aus der Gegenüberstellung dieser beiden Exemplare also hervor daß in Sarajevo heute noch Keramik mit Stilmustern altslawischer Art geziert wird, während die Metallgeräte völlig fremde importierte Formen islamischer Herkunft zeigen. Diese letzte Stilform ist keinesfalls vor dem 15. Jahrhundert ins Land gekommen und hat vielleicht sogar die ganze Technik der Metallbearbeitung — mindestens in der eigenartigen Methode des Abdeckens des Zinnüberzuges — mit sich gebracht. Es ist bezeichnend, daß islamische Formen stets nur in Metallgeräten vererbt worden sind, bodenständige nur in Keramik, eine Stilmengung, selbst nur über die Materialien hinweg, fand niemals statt: es leben also noch heute in Bosnien zwei völlig voneinander unabhängige Kulturkreise nebeneinander.

RICHARD BUSCH-ZANTNER, München.

Kunstgeschichte im Lichte der Kulturgeschichte¹. — Nach dem heutigen Stand unserer Kenntnisse der afrikanischen Kunstgeschichte ist es überhaupt schwer, eine Darstellung der Gesamterscheinungen zu bieten. ECK. VON SYDOW liefert uns in seinem „Handbuch“ einen ersten Versuch, die Kunstgebiete genauer aufzuteilen, und zwar unter beständiger Berücksichtigung der bisher kulturgeschichtlich festgestellten Tatsachen. Ein kurzer Überblick der Einteilungen, wie sie bei P. GERMANN, L. FROBENIUS und E. VATTER vorliegen, zeigt uns schon, wie immer wieder Westafrika unterschieden wird von Nord-, Ost- und Südafrika. Diese Abgrenzung ist nicht eine bloß geographische, sondern ergibt sich unmittelbar aus der formalen Gestaltung der Bildwerke. ECK. VON SYDOW unterscheidet nun zwei gegensätzliche Formprinzipien, um die Einteilung weiter durchzuführen: die einfachere und die kompliziertere Form. Leider wird in dem ersten Band das Gruppierungskriterium nicht genauer umschrieben. Auf die Beurteilung der methodischen

¹ ECK. VON SYDOW, Handbuch der afrikanischen Plastik. Bd. I: Die westafrikanische Plastik. Berlin, REIMER-VOHSEN, 8°, XII + 495 SS. X Taf.



Bosnisch-mohammedanische Wasserkanne
aus Serajevo.



Bosnisch-altlawische Wasserkanne aus Serajevo.

Grundsätze und der Anwendung der Kriterien werden wir zurückkommen, wenn die Publikation des Handbuches abgeschlossen ist. Hier beschränken wir uns auf die Darstellung der Ergebnisse der Untersuchungen, wie der Autor diese in seiner Übersicht der Stilprovinzen vorlegt.

Wir gehen aus von dem Gebiete der einfacheren Form: es legt sich grobenteils als breite Gürtelzone um das Kerngebiet der komplizierten Form. Als westlichste Post verzeichnet er die Stämme von Nordtogo und die Senufo. Von da aus führt eine schmale lange Brücke zu den Stämmen am Ubangi und Kongo und im oberen Nilgebiet. Fragmentarisch, sporadisch tritt diese Zone im Osten bei einzelnen Stämmen auf und schließlich lassen sich auch im Süden einige Grenzpunkte fixieren.

Es ergeben sich für das Gebiet der komplizierteren Form zwei große Bezirke; die westafrikanische Kernprovinz und der Westsudan. Der Kreuzungspunkt liegt im Gebiete der „Rivières du Sud“.

Auch diese Einteilung ist noch zu allgemein, um der tatsächlichen Komplexität der Kulturbeziehungen zwischen den afrikanischen Stämmen entsprechen zu können. Der Autor ist sich dessen bewußt und versucht darum im Laufe der Untersuchung bei den einzelnen Stammesgruppen die Kunstwerke aus den speziellen Verhältnissen zu erklären. Er zeigt, wie eng Religion, Mythologie, Kultpraktiken, Zauberei, Geheimbundwesen mit der eigentlichen Kunst verknüpft sind, wie Kunstgeschichte sich außerhalb der ethnologischen Kulturgeschichte nicht aufbauen läßt. Ein zweites Verdienst ist es, auf die Stammesbeziehungen, sei es, daß sie durch Handel, sei es, daß sie durch Völkerwanderung stattfanden, hingewiesen zu haben, um die Komponenten der verschiedenen Kunstäußerungen feststellen zu können. Wir stoßen hier auf verschiedene Kunstrichtungen, deren Ausstrahlungen und Durchkreuzungen wir aufdecken und verfolgen müssen; Ethnologie und Kunstgeschichte werden sich hier wechselseitig Hilfe leisten: einerseits ermöglicht das Feststellen der Kulturkontakte das Herausarbeiten der Kunstkomponenten, anderseits weist das Vorhandensein bestimmter Übereinstimmungen der Kunstwerke auf frühere Kulturbeziehungen hin. Es wäre durchaus verfehlt, die lokalen Erscheinungen ohne Berücksichtigung der Kulturbeziehungen erklären zu wollen. Schließlich taucht noch das Problem auf: wie sich die einzelnen Kunstrichtungen entwickelt haben in jeder Kulturepoche. Ife z. B. steht in unmittelbarer Verbindung mit Benin, aber im Laufe der Zeit hat sich der enge Zusammenhang gelockert und in Yoruba ist ein selbständiger Stil aufgewachsen. Derartige und ähnliche Bemerkungen finden wir fortwährend bei der Studie des Handbuches: es sind äußerst lehrreiche und interessante Hinweise, die zur genaueren Bearbeitung anregen werden. Mehr und mehr nähert sich die Kunstgeschichte auch hier der Ethnologie. Die Kunstelemente bilden nur einen Teil des Gesamtkulturkomplexes und lassen sich nur in ihrem Kulturzusammenhang bei jeder Kulturepoche erklären. Daher kein Wunder, daß auch in der Kunstgeschichte die Grundkriterien (Form- und Quantitätskriterium) bei den methodologischen Grundsätzen auftauchen. Auf die Anwendung dieser Kriterien in der Kunstgeschichte hoffen wir beim Abschluß des Handbuches zurückzukommen. Mit dieser Arbeit öffnet sich für die Kunstgeschichte Afrikas eine neue Periode. Es bleibt daher ein dringendes Bedürfnis, die genauen methodischen Grundsätze festzulegen, die bei der Durchführung dieser Untersuchungen und bei der Parallelisierung der Ergebnisse der Kunst- und Kulturgeschichte anzuwenden sind. Dr. VAN BULCK, S. J.

Scherzfragen der Wamatengo. — 1. *Nyumba yangu nsengiti ngalindyangu. (Lihumbi.)* — Ich baute mein Haus ohne Türe (was ist das?). (Das Ei.)

2. *Nyumba yangu nsengi luhiki. (Woga.)* — Mein Haus baute ich aus einem Balken. (Der Schwamm, Pilz.)

3. *Ambuya palusi mikungi nin. (Ndungulungu.)* — Meine Enkelin am Fluße hat viele Bänder. (Zuckerrohr.)

Erklärung dazu: Die Wamatengo, besonders die alten, schnüren sich den Bauch zu. Das Zuckerrohr hat auch solche Einschnürungen, die Knoten.

4. *Nyumba yangu nsengiti pu. (Likutu.)* — Mein Haus baute ich an den Abhang. (Das Ohr)

5. *Lilinda lyangu mbindiki pundila, litenuku pipipipi. (Likupalila.)* — Meine Falle habe ich an den Weg gestellt, sie geht schnell zu. (Augenlid.)

6. *Lik olo lyangu ndeliki pundila, wapita knyonsola wandu wohu. (Kikwala.)* — Mein Gemüse habe ich auf dem Wege gekocht, es kommen alle Leute, davon zu essen. (Der Gegenstand, an den man anstößt.)

Erklärung: Die Wamatengo haben keine Schuhe, stoßen daher oft an.

7. *Ama o wahingilia makindo kukinyahi huku. (Litukwahi.)* — Die Mütter runden Garben dort in der Wildnis. (Die Furchen [der Felder].)

8. *Hikopa twawoha niyu ihuhu. (Hyuwu.)* — Schilde sehen wir viele, weiße. (Fingernägel.)

9. *Amao apala nkongu gukuyimila. (Lipwani.)* — Die Mutter sucht einen Baum zum Aufstellen. (Eine Gemüseart, die [wie Efeu] klettert.)

10. *Niyakawi mbambu kukamula ngamawoko gawili. (Lilawi.)* — Obschon er ein Herr ist, faßt er es (nimmt es) mit beiden Händen. (Die Erdnuß.)

Erklärung: Um die Erdnuß öffnen zu können, braucht man beide Hände. Wenn ein gewöhnlicher Mmatengo irgend etwas bekommt, so hält er beide Hände vor (zum Zeichen der Dankbarkeit und Unterwürfigkeit), was aber der Herr (Sultan) nicht tut.

11. *Ndangaladangála mukitumbi. (Lipilili.)* — Ein Fenster auf dem Berge. (Das Fangnetz.)

12. *Lihungu lyuwatila wana. (Nyumba.)* — Die Zibetkatze beschläft ihre Kinder. (Haus.)
Bemerkung: Wie die Jungen sich unter dem Schutz der Zibetkatze wohl fühlen, so schützt den Menschen das Haus.

13. *Pita huku nanee mbiti kuni. (Luwopa.)* — Gehe dorthin und ich gehe dahin. (Gürtel.)

14. *Nakumanya kugihuma masi. (Nkiki.)* — Ich weiß nicht, wo das Wasser hin-geht. (Termite.)

15. *Sindu ngalala. (Luayu.)* — Ein Ding nützt sich nicht ab. (Fußsohle.)

16. *Nakugosera maha. (Yimbwa.)* — Es schläft nicht schön (gut). (Der Hund.)

Bemerkung: Der Hund hat keinen starken Schlaf; wenn man ihn ruft, wacht er auf. Den Schwarzen muß man schon an die Seite stoßen, wenn er schnell aufwachen soll.

17. *Sindu ngayomoku. (Nsala.)* — Ein Ding hört nicht auf. (Der Hunger.)

18. *Sindu nga kupya moto. (Liganga.)* — Ein Ding brennt nicht vom Feuer. (Der Stein.)

19. *Sindu ngapumulila. (Masi.)* — Ein Ding rastet nicht. (Das Wasser.)

20. *Panani liganga na pahi liganga, nyama pikilanda. (Likongo.)* — Oben Stein, unten Stein, in der Mitte ein Tier. (Die Schildkröte.)

21. *Ngombi yangu ngamwi kunkila, kumutu yilila manyahi. (Ligela.)* — Meine Kuh habe ich am Schwanz gefaßt, mit dem Kopf frißt sie Gras. (Die Feldhacke.)

22. *Ngunda wangu nimite nkulungwa pukuhuna ngawi 'pukuwoko. (Mayunzu.)* — Mein großes Feld habe ich beackert. Beim Ernten konnte ich es mit der Hand fassen (den Ertrag in eine Hand tun). (Die Haare.)

23. *Kukahika na nzako munyumu. (Kihilu.)* — Es kam mit deinem Gefährten von hinten. (Der Schatten.)

24. *Sindu ngalapa mbamba. (Mmoto.)* — Einem Ding flucht man nicht. (Dem Feuer.)
Wenns nämlich kalt ist, wärmt sich jedermann gern daran.

25. *Nongule' nenga, nongule' nenga. (Magulu.)* — Ich gehe voran (sagt der erste), ich gehe voran (sagt der zweite). (Die Füße.)

26. *Uhembu wangu ndut'wi muhaku wa kandindi nyendite nawo kumbwani, na kuyomoka. (Lugono.)* — Mein Mehl tat ich in den Sack des *kandindi* (ein kleineres vierfüßiges Tier), ich ging mit ihm bis zur Küste, es ging nicht aus. (Der Schlaf.)

27. *Alakala mwanamundu pela, nyongo nga kulakala. (Luhano.)* — Es ist böse nur das Kind, die Mutter (davon) ist nicht böse. (Eine Grasart.)

Das schon groß gewordene *luhano* sticht nicht, wohl aber, wenn Seitenschoße kommen, diese verletzen!

28. *Sindu nga kupya mmoto. (Ndilo.)* — Ein Ding brennt nicht vom Feuer. (Der Weg.)

Erklärung: Zur Trockenzeit wird alles mit Feuer verbrannt (d. h. alles Gras), am Wege ist kein Gras, darum brennt er nicht.

29. *Sindu nga tangana. (Lugono.)* — Ein Ding läßt sich nicht überwinden. (Der Schlaf.)

30. *Nakuhotora kukana. (Kuhwa.)* — Man kann es nicht abweisen. (Das Sterben.)

31. *Ntau mundu amany a mwene. (Knyigala.)* — Jedermann weiß es selbst. (Die Türe zumachen.)

Erklärung: Da es viel wilde Tiere gibt, die nachts ins Haus kommen könnten, so versteht sich das Schließen des Hauses von selbst, jeder tut das.

32. *Lisimba mukolu. (Lulimi.)* — Ein Löwe in der Höhle. (Die Zunge.)

P. JOHANNES HÄFLIGER, O. S. B.

Der Unterbau des Dramas². — Nachdem K. TH. PREUSS, seinerzeit dazu angeregt durch die Lektüre des 1903 erschienenen Buches „Der Mimus“ von HERMANN REICH, schon einige ethnologische Studien zum Drama veröffentlicht hatte³, nachdem 1916 von LOOMIS HAVEMEYER das Buch „The Drama of Savage Peoples“⁴ erschienen ist, das ich zwar persönlich nicht kenne, das aber anscheinend außer dem Titel keine engeren Beziehungen zum Drama im allgemeinen Sinne hat, da PREUSS es in der vorliegenden Publikation nur einmal (S. 7, Anm. 3) so nebenbei zitiert, und nachdem J. LIPS 1927 vor der 49. Versammlung der deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Köln einen öffentlichen Vortrag über „Die Anfänge des Theaters bei den Naturvölkern“ hielt⁵, schenkt uns nun K. TH. PREUSS in der zur Besprechung stehenden Arbeit die erste ethnologische, soweit ich die Literatur überblicke, umfassende Studie über die Vor- und Frühgeschichte des Theaters. Man merkt es bei der Lektüre schon bald, daß viel Sammel- und Gedankenarbeit des bekannten Forschers darin steckt. Wenn auch auf den ersten Anhieb hin sicher noch nicht in jeder Einzelheit das letzte Wort gesagt sein kann, so hat der Verfasser doch meisterhaft den spröden Stoff so weit bewältigt, daß man schon eindeutig die Grundlinien der Entwicklung sieht, und dafür sind wir Kulturhistoriker ihm dankbar.

PREUSS überschreibt seine Studie „Der Unterbau des Dramas“, weil nach seiner Meinung bei den Naturvölkern nicht der gradlinige Anfang, sondern nur der Unterbau des heutigen Dramas liegt, denn das moderne Spieldrama konnte sich nicht so ohne weiteres aus dem ehemaligen Zweckdrama entwickeln. Die feine Unterscheidung zwischen „Anfang“ und „Unterbau“ ist also mehr als nur ein Streit ums Wort und darum in der Entwicklungsgeschichte auch anderer Kulturgüter der modernen Zeit beachtenswert.

Ich habe in der PREUSS'schen Studie keine ausdrückliche Definition des Dramas gefunden. HANS BRANDENBURG, einer der bekanntesten Theoretiker des Theaterwesens der Jetztzeit, schreibt⁶: „Drama ist symbolische Handlung — Handlung ist im Drama so zu verstehen, wie man den Ausdruck heute nur noch in Verbindung wie ‚kultische Handlung‘, ‚heilige Handlung‘, ‚festliche Handlung‘ gebraucht — wenn man also etwa von einer kirchlichen Messe oder feierlichen weltlichen Aufzügen und Gebräuchen spricht, wo nicht im allgemeinen, durchaus epischen Sprachgebrauch ‚gehandelt‘ wird, wo aber alles, was man wahrnimmt, eine nachdrückliche, feierlich ergreifende, sinnbildliche Bedeutung hat.“ Wenn man damit die Arbeit von PREUSS vergleicht, erkennt man bald, daß seine Ausführungen inhaltlich dieser Definition wenigstens sehr nahekommen. Dabei ist zu beachten, daß BRANDENBURG nicht von dem Nur-Spieldrama, sondern von dem „neuen Theater“ spricht, das demnach in den Kreislauf der Theaterentwicklung sich gewissermaßen wieder den Urfanfängen eines „Zweckdramas“ nähern würde. Denn — um gleich das Endergebnis der Untersuchungen von PREUSS vorwegzunehmen — das wesentliche, konstituierende Element im ersten Drama sind „Handlungen“ religiös-magischer Natur, deren religiös-magischer Zweck zwar nicht in allen Fällen so unmittelbar greifbar, aber doch immer vorhanden ist oder wenigstens ursprünglich gewesen ist.

² PREUSS K. TH., Der Unterbau des Dramas. (Vorträge der Bibliothek Warburg, VII [1927—1928]. 88 SS. in Oktav mit 42 Bildtafeln. Verlag: B. G. TEUBNER. Leipzig 1930)

³ PREUSS K. TH., Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas (Archiv für Anthropologie, N. F. I, 1903); ders., Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas, erläutert durch mexikanische Parallelen (Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum, Leipzig 1906), S. 161—193.

⁴ New Haven 1916.

⁵ Ohne wissenschaftlichen Apparat publiziert in „Tagungsberichte d. deutschen Anthropol. Ges.“, Leipzig 1928, S. 44—52.

⁶ BRANDENBURG HANS, Das neue Theater (Leipzig 1926), S. 255.

Durch diese „Handlungen“ religiös-magischer Natur werden die der Bedeutung nach sekundären, der Zeit nach vielleicht primären Nebenelemente erst mit dem notwendigen dramatischen Ernst gefüllt. Als solche in ihrer Art notwendigen Nebenelemente nennt PREUSS die Freude an der Nachahmung und den Lustwert des Tanzes. Aber weder der kindliche Trieb der Nachahmung noch der Tanz als solcher können unmittelbar zum Drama führen, weil Drama und Tanz begrifflich verschieden sind; aber mit beiden Kräften muß man als Nebenelementen bei der Entstehung des Dramas rechnen. Die mimische Darstellung steht vielfach als ein fremdartiges Element in oder neben den Tänzen. Wenigstens scheint es so, soweit wir bei dem heutigen Stand der Forschung darüber etwas sagen können.

Jedoch möchte ich glauben, daß gerade in bezug auf den Tanz bei Erweiterung unserer Spezialkenntnisse möglicherweise noch manche Ergänzung, vielleicht Rektifizierung zum Problem der Entwicklung des Dramas nachzutragen sein wird. Leider steckt ja die ethnologische Choreologie noch in den allerersten Anfängen. Die Frage wird sein, ob dem rhythmischen Tanz als einer „spielerischen Eigenbewegung der Gliedmaßen“ (PREUSS, S. 5) primär eine Handlung notwendig ist oder nicht. „Der Trieb, seelische Spannungen in Muskelbewegungen umzusetzen, führt zu rhythmisch geregelten Funktionen“, schreibt RUDOLF SONNER⁷. Setzt demnach der Tanz ursprünglich ein inneres „Erlebnis“ voraus? Wenn dem so ist, erwächst dann nicht der Tanz mit einem wesentlichen Bestandteil! auch aus dem religiösen Erlebnis und damit aus dem Gebiete des Religiösen und des Religiös-Magischen überhaupt? SONNER sagt sogar eindeutig: „Der Tanz entspringt letzten Endes immer einem religiös-kultischen Zweckmotiv⁸.“ Man könnte hier z. B. an den Tanz DAVID's vor der Bundeslade⁹ denken oder aus moderner Zeit an die „sakralen Tänze“ der CHARLOTTE BARA¹⁰. Beispiele aus der Ethnologie findet man bei SONNER (leider ohne genaue Quellenangabe) und PREUSS. Es liegen hier noch viele ungelöste Probleme. Wenn einmal das Material von einem geschulten Fachmann gesichtet und verarbeitet ist, wird es sich vielleicht zeigen, daß ursprünglich Tanz und Drama nicht nur auf Tuchfühlung nebeneinander standen.

Diese und alle ähnlichen Fragen lassen sich nicht *a priori* lösen. Die Lösung liegt nur auf dem Wege, wo PREUSS sie auch für das Drama gesucht und gefunden hat, nämlich „wir können nicht mehr etwa wie früher Gesetze aufstellen, nach denen sich das Drama überall auf der Erde entwickeln mußte, sondern haben die wirtschaftliche und gesellschaftliche Umwelt festzustellen, aus der es wirklich entstand“ (PREUSS, a. a. O., S. 4). Das ist historische Forschung.

Seitdem GROSSE das Prinzip aufgestellt hat „Erhellung der Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform“¹¹, hat sich dieses Prinzip immer wieder für die kulturhistorische Forschung fruchtbringend erwiesen. Auch PREUSS arbeitet hier praktisch in diesem Sinne, indem er „die Vorstufen des Dramas in den Wirtschaftsstufen“ aufsucht. Auf dieser Grundlage ergibt sich auch die Einteilung des Materials und des Buches. Der Verfasser behandelt und bringt der Reihe nach zahlreiche Beispiele und Belege: 1. von den Sammlern und primitiven Jägern, 2. von den Jägern und Fischern, 3. von den Hackbauvölkern.

Alles in allem hat uns PREUSS eine wichtige und wertvolle Studie geschenkt, auf die weitere Forschungen immer wieder zurückgreifen müssen. Sie ist trotz ihres bescheidenen Umfanges ein grundlegendes Werk für die Zukunft. Der Verlag hat dankenswerterweise die Kosten nicht gescheut, 42 Lichtdrucktafeln mit 61 Abbildungen der Publikation als notwendige illustrative Ergänzung beizufügen.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

⁷ SONNER RUDOLF, Musik und Tanz (Sammlung: Wissenschaft und Bildung, Nr. 266. Leipzig 1930), S. 13.

⁸ SONNER, a. a. O., S. 9.

⁹ II. Kön. 6, 16; I. Paral. 15, 29.

¹⁰ „CHARLOTTE BARA“ (Berlin-Wilmersdorf 1921).

¹¹ GROSSE E., Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft (Freiburg u. Leipzig 1896).

Pourquoi Dieu nous accable de maux. (Selon un patriarche, Congolais.) — Je me trouvais depuis quelques semaines déjà «en brousse», dans un grand village à l'extrême Sud du territoire.

Vu la grande étendue du territoire confié à notre administration la contrée n'est que rarement visitée par les *Mbula-Matari*¹²; un commerçant y passe rarement et en fait de missions les indigènes ne connaissent que ce qu'ils en ont entendu dire par l'un ou l'autre (*Ndeko*) frère de race qui eut la bonne fortune de passer quelque temps dans un milieu un peu plus civilisé (ou si vous aimez mieux, un peu moins sauvage) que son patelin.

Ce manque de pénétration est certes une des grandes causes de ce que leurs «Historiens» — car, tout comme nous, les indigènes ont leurs poètes, chanteurs, historiens, etc. — ont encore de Dieu, du monde, des maladies, etc. une notion plutôt vague, peu modifiée encore par les idées et conceptions des «blancs» et s'en tiennent encore à la version transmise de père en fils par les aïeux.

* * *

Alléchés, sans doute, par la perspective de nombreux «mégots» de cigarettes, quelques vieux *Mpaka* (Anciens, aînés de famille ou de clan) venaient journellement, après les fortes chaleurs, faire ce qu'on appelle «un brin de causette».

Ils arrivaient un à un, ceux-ci droits et vigoureux encore, ceux-là courbés et rapetisés, tous portant sur l'épaule l'inséparable *Yeko* sorte de siège en bois très léger, taillé le plus souvent dans la couronne d'un parasolier.

Ils me saluaient d'un guttural *Bojou Mondelé* ou *Mbote mbula matari* (Bonjour blanc de l'Etat) et s'installaient sans façons, comme de vieux copains, en demi-cercle devant moi.

Je répondais à leur salut par un non moins guttural *Oleko* (te voilà) et la conversation s'engageait.

Ce jour là un de mes visiteurs, le plus vieux peut-être de la bande, venait de me conter, à propos du décès d'un de ses frères, une histoire de *Monganga* (maléfice), à dormir debout.

Comme d'habitude, après avoir écouté son discours jusqu'au bout, sans sourciller, je lui répondis que c'était leur manie d'attribuer la mort la plus vulgaire à une cause surnaturelle, puis lui demandai si les anciens n'attribuaient pas parfois la mort à d'autres causes, telles les maladies etc.

D'ordinaire tous ces raisonnements les laissent indifférents et ils vous répondent que les maléfices n'ont pas de prise sur nous parceque nous sommes des Blancs, et que nous n'y croyons donc pas, mais qu'eux Noirs y sont exposés et forcés d'y croire.

Cette fois là, à mon grand étonnement, j'en fus quitte avec la remarque sentencieuse «Oui, oui, le *Nzakomba* (Dieu) est un mauvais personnage».

Quoique n'ayant pas la moindre notion de religion ces indigènes croient pourtant au *Nzakomba*, l'Etre suprême, mais ne se le représentent que tout méchanceté et vengeance, aucun bien mais tout mal venant de lui.

Ceci m'amena à leur demander pourquoi Dieu leur veut tant de mal.

Alors, tandis qu'audessus de la forêt équatoriale montait lentement, majestueusement, une lune d'argent pur; tandis qu'audessus de nos têtes, dans tout son éclat, brillait la Croix du Sud et scintillaient d'innombrables étoiles; au milieu des milles bruits qui s'échappent de la forêt profonde; dans toute la splendeur d'un soir d'Afrique dont je goutais, allongé dans la chaise longue, le calme et les délices, un des vieux me dit ce qui va suivre.

Je laisse à l'honorable patriarche le soin de vous conter l'histoire de la création du monde et de l'homme, le peu d'empressement de ce dernier à répondre à la convocation de son père et dieu mourrant et le châtiment qu'il encourut de ce fait.

* * *

¹² Nom donné à STANLEY et sous lequel les noirs désignent tout blanc de l'Etat. Littéralement: Broyeur de pierres.

Il y a longtemps vivait làbas bien haut, audessus des nuages, *Nzakomba*.

Il avait trois enfants; le Soleil, la Lune et l'Homme.

Aussi longtemps que ces enfants furent petites ils restèrent près de lui.

Devenus grands il leur donna à chacun une demeure:

Le soleil et la lune reçurent la voute céleste comme demeure et y habiteraient chacun à son tour.

Pour l'homme Dieu fit la terre. Mais l'homme était seul sur la terre et s'ennuyait, Dieu lui donna alors des femmes et des enfants.

Au début la terre était nue, nulle végétation n'y croissait, nulle rivière n'y serpentait, elle était nue, la nudité même.

Le soleil, frère de l'homme voulut distraire son frère et envoya vers la terre ses plus beaux rayons mais l'homme s'en lassa bientôt car il eut trop chaud. Alors pour que l'homme pût se mettre à l'abri de cette chaleur, Dieu fit les forêts avec leur ombre.

L'homme eut faim et s'en plaignit amèrement à son père. Celui-ci alors fit pousser le manioc et les bananes et sur les arbres de la forêt mit des fruits savoureux. Bien mieux, il peupla les forêts de bêtes, grosses et petites. Il y mit d'abord un chien, puis un sanglier, puis les antilopes et les léopards et finit par les gros éléphants et hippopotames. Il mit encore des singes dans les arbres et des oiseaux de toutes sortes dans l'air.

Tout cela afin que l'homme pût manger beaucoup de viande.

L'homme, ses femmes et ses enfants n'eurent plus faim. Toutes les bêtes étaient ses amies, elles venaient près de lui et ne s'encouraient jamais quand il voulait les tuer.

Un jour l'homme eut soif et alla demander de l'eau à son père. Alors le père de l'homme fit jaillir les sources et couler les fleuves.

Il fit aussi les poissons grands et petits pour vivre dans l'eau et varier la nourriture de son fils. L'homme alla boire à la source et aux fleuves et attrapa les poissons par la queue quand ils venaient lui dire bonjour.

Et l'homme n'eut plus soif. Il était heureux et content et jamais il n'avait de palabres avec ses femmes.

L'homme vécut ainsi longtemps, longtemps.

Mais il advint que le *Nzakomba* qui était vieux, vieux, vieux, devint malade et que se sentant mourir, il appela ses enfants près de lui pour leur dire adieu avant de mourir.

Le tonnerre, qui est sa voix, résonna partout pour les appeler.

Le soleil et la lune qui n'habitent pas loin se mirent en route et arrivèrent le même jour. L'homme se mit en route aussi et marcha longtemps. Arrivé au grand fleuve il trouva les poissons discutant avec les animaux. Il s'approcha et voulut connaître la palabre. Les poissons et les animaux, de commun accord, le prièrent d'écouter leur palabre et de la trancher. L'homme curieux, et palabreur au fond, s'assit et écouta le *likambo*.

Les poissons parlent les premiers et amèrement ils se plaignent de ce que leur royaume, l'eau, est investi chaque jour par les animaux.

L'hippopotame est continuellement occupé à barboter et salir l'eau. Les crocodiles et les iguanes n'en sortent que pour aller faire la sieste sur le sable. Les serpents d'eau plongent et se démènent. La tortue, la loutre, les crevettes et les rats y sont nichés tout le temps. Même les éléphants avec leurs gros corps viennent y prendre leur bain. Toutes les bêtes viennent y boire. Les oiseaux même viennent y lustrer leur plumage.

Pourquoi ne restent-ils pas tous dans leur domaine? Est-ce que eux, les poissons, vont manger les herbes de la forêt? Est-ce que les poissons vont faire leurs ébats en forêt?

Toi l'homme, tu entends notre palabre, tu la trancheras et tu nous feras droit. Et l'homme, palabreur, se dispose à écouter les animaux et oublie que son père l'a appelé.

Mais voilà que Dieu qui se meurt et attend vainement son fils se met en colère. Il voit l'homme écoutant des palabres. Sa voix tonne. Les éclairs jaillissent de ses yeux. L'homme a peur et s'enfuit.

Et *Nzakomba* qui se meurt maudit les animaux et les poissons qui ont retenu son fils et il leur enlève la parole. Et *Nzakomba* maudit son fils, l'homme, et tous ses enfants.

Toi mon fils le Soleil et toi ma fille la Lune vous êtes venu à mon appel et vous vivrez toujours, toujours. L'homme lui mourra et tous ses enfants. La maladie s'abattra sur lui et ses enfants. Is sera malheureux. Il aura faim et soif. Il devra se fatiguer car le manioc et les bananiers ne pousseront plus que s'il les plante. L'orage grondera, éclatera et détruira. Et puisque les bêtes l'ont retenu qu'elles soient son tourment. Qu'elles attaquent l'homme et le tuent si elles sont les plus fortes. Qu'elles ravagent ses plantations. Que toutes le fuient. Qu'il soit mordu par les serpents, qu'il souffre et meure. Que les poissons plongent et fuient ainsi que les antilopes les singes et les oiseaux. L'homme devra ruser et se défendre pour les abattre.

Ayant ainsi maudit son fils oublieux le *Nzakomba* expira.

L'homme, son fils, pleura et se lamenta. Hélas, trop tard.

L'effet de la malédiction ne se fit pas attendre. Toutes les bêtes fuirent. Beaucoup ne tardèrent pas à devenir méchantes. Le léopard le premier attaqua les enfants de l'homme et les dévora. L'éléphant les chargea et les piétina. Les serpents mordirent et leur blessure fut presque toujours mortelle. Les antilopes, les singes, les poissons, les oiseaux, toutes les petites bêtes prirent la fuite à son approche.

Le manioc et les bananiers ne poussèrent plus spontanément, l'homme dut travailler et remuer la terre et abattre la forêt. L'orage éclata à l'improviste et le força à se construire des cases.

L'homme fut fatigué, il devint malade et mourut.

Ses enfants eurent faim et pour se pourvoir de viande ils durent chercher des engins pour captiver et tuer le gibier et pour se défendre aussi. Alors ils peinèrent pour faire des couteaux et des sagaies et des flèches, des filets et des nasses.

Les enfants de l'homme ayant faim et soif devinrent mauvais. Ils se firent la guerre, s'entre-tuèrent et mangèrent les prisonniers ou les prirent comme esclaves et les firent travailler.

Sans cesse ils eurent des *makambo* avec les femmes et les enfants. Toujours il y eut des nouveaux nés et toujours des hommes et des enfants moururent tandis que le Soleil et la Lune eux ne meurent jamais.

Le Soleil se lève tous les jours pour voir les enfants de son frère au travail, mais la lune, étant femme et donc vite fatiguée, reste parfois absente pendant quelques jours, mais tous les deux ils ne meurent pas. ... Voilà pourquoi tous nos maux nous viennent du *Nzakomba*, pourquoi il n'est pas bon mais mauvais, très mauvais.

Voilà pourquoi il nous veut tant de mal.

* * *

L'orateur a fini.

* * *

Lentement, comme à regret, mes vieux se lèvent, chargent leur *Yeko* sur l'épaule et, après un laconique *Yeta mbolotshi* (repose bien), s'en vont dans la nuit claire, parfumée et douce.

LUCIEN VANDEN HOVE,

Candidat Administrateur territorial Dekese

(Lac Léopold II), Congo Belge.

Internationaler Kongreß für vor- und frühgeschichtliche Wissenschaften. —

Auf dem XIV. Internationalen Kongreß für prähistorische Anthropologie und Archäologie, der im Jahre 1912 in Genf tagte, war beschlossen worden, daß der XV. Kongreß im Jahre 1916 in Madrid stattfinden solle. Der Krieg hat dies verhindert.

Ein allgemeines Bedürfnis, solche internationale Tagungen wieder aufzunehmen, ist in den letzten Jahren immer deutlicher geworden. Auf dem V. Internationalen Archäologenkongreß (Algier 1930) wurde ein Komitee gebildet, das unverbindliche Ermittlungen anstellen sollte; und bei einer Zusammenkunft leitender Vertreter der prähistorischen Forschung, die am 28. Mai 1931 zu Bern stattfand, wurde einstimmig beschlossen, den Internationalen Kongreß für vor- und frühgeschichtliche Wissenschaften ins Leben zu rufen. Er soll alle Forschungszweige umfassen, die zum Fortschritt dieser

Wissenschaften beitragen: also Geologie, Zoo- und Phytopaläontologie, somatische Anthropologie, Ethnographie, Folklore, Archäologie usw., alle in ihrer Anwendung auf Vor- und Frühgeschichte.

Die Leitung des neuen Kongresses obliegt einem Vorstand, in den jedes Land nicht mehr als zwei Vertreter (denen, wenn notwendig, je zwei Sekretäre zur Seite stehen sollen) entsendet. Diese sind in erster Linie auf der Berner Konferenz nominiert worden. In Zukunft sollen sie nach Maßgabe freierwerdender Sitze vom Vorstand kooptiert und von der Vollversammlung in ihrer Funktion bestätigt werden.

Zwecks Herstellung des so erwünschten Zusammenhangs mit den langjährigen und ehrenvollen Traditionen des alten Internationalen Kongresses für prähistorische Anthropologie und Archäologie wurden noch unter uns weilende Mitglieder seines permanenten Vorstandes in einen Ehrenausschuß berufen, der dem neuen Kongreß mit seinen Rat-schlägen und Erfahrungen zur Seite stehen soll. In denselben Ausschuß sind auch andere hervorragende Forscher berufen.

Der Kongreß soll regelmäßig alle vier Jahre zusammentreten, und es wurde vorgeschlagen, daß die erste Zusammenkunft 1932 stattfinden solle.

Seit 1868 hat kein Prähistorikerkongreß in London getagt und es erscheint angebracht, daß Großbritannien wieder einmal seinen Anteil an der äußeren Gestaltung einer Wissenschaft nimmt, zu deren Arbeitsstoff es in neuerer Zeit mancherlei beigesteuert hat. Mit Zustimmung des Vorstandes erlauben wir uns daher, Ihnen mitzuteilen, daß die erste Tagung des neuen Kongresses 1932 in London stattfinden wird, und zwar über gemeinsame Einladung der Society of Antiquaries of London sowie des Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, denen sich das British Joint Committee for Anthropological Research and Teaching, das Royal Archaeological Institute mit anderen gelehrten Körperschaften und Instituten angeschlossen haben.

Die Tagung wird Montag, den 25. Juli 1932, beginnen und die Verhandlungen werden täglich bis Samstag, den 30. Juli 1932, fortgesetzt werden. Während der folgenden Woche werden vorgeschichtliche Denkmäler und Fundplätze besichtigt werden. Ein detailliertes Programm wird in der nahen Zukunft erscheinen.

Der Mitgliedsbeitrag für den Kongreß wird 1 Pfund Sterling (= 25 Goldfranken = 20 Goldmark = 5 amerikanische Dollars) betragen. Nicht mehr als zwei Familienmitglieder eines vollzahlenden Kongreßgastes können sich als begleitende Mitglieder anmelden und Eintrittskarte zum halben Preise erhalten. Solche Teilnehmer haben zwar das Recht, an den Sitzungen, Ausflügen und Empfängen teilzunehmen, aber haben weder Diskussions- noch Stimmrecht und auch keinen Anspruch auf den gedruckten Kongreßbericht.

Wir hoffen, Sie bei der bevorstehenden Tagung begrüßen zu können, und bitten Sie höflichst, die beigefügte Anmeldungsform im Fall Ihrer Teilnahme zu benützen.

In der Hoffnung auf Ihre Anschlußerklärung, begrüßen wir Sie hochachtungsvoll

C. R. PEERS, President of the Society of Antiquaries of London.

J. L. MYRES, Past President of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

British Members of the Permanent Council.

V. G. CHILDE, Abercromby Professor at the University of Edinburgh.

C. F. C. HAWKES, Assistant Keeper in the British Museum.

British Secretaries.

Bitte alle Zuschriften nur an die Sekretäre, *British Organising Committee, Society of Antiquaries, Burlington House, Piccadilly, London, W. 1*, zu richten.

Beiträge zur Kenntnis der heutigen Quechua-Dialekte. — I. Grammatische Bemerkungen zum *Quechua* von Ecuador. An der Hand einer LUKAS-Übersetzung, die von Mrs. W. D. WOODWARD von der „Christian and Missionary Alliance Mission“ in Ecuador besorgt wurde (*Apunchic Jesucristopac Evangelio San Lucascama*, New York

1917), seien hier einige wichtigere Punkte, in denen sich dieser *Quechua*-Dialekt von dem *Cuzqueño* unterscheidet, kurz zusammengestellt. Die Orthographie unserer Quelle ist nicht konsequent; wir haben versucht, sie mit der sonst zur Wiedergabe dieser Sprache üblichen in Einklang zu bringen, ohne daß der Hauptmangel, die Nichtbezeichnung von Aspiraten und Explosiven, beseitigt werden konnte.

a) **S u b s t a n t i v u m.** Die „Casus“-Verhältnisse werden durch folgende, selbständig nicht vorkommende Postpositionen bezeichnet: Nominativ —; Genitiv *-pac*; Dativ *-man* (*-pac*); Akkusativ *-ta*; Ablativ *-manta*; Illativ *-man*; Inessiv *-pi*; Terminativ *-cama*; Social *-ntin*; Comitativ-Instrumental *-huan*; Kausal *-raicu*.

Der Hauptunterschied gegenüber dem *Cuzqueño* liegt im Genitiv, dessen Endung *-pa* durch die Dativendung *-pac* verdrängt worden ist: *campac huasi* dein Haus, *paypac ñahui* sein Gesicht, sein Auge. Überhaupt muß zwischen den Endungen des 2. und 3. Falles ein enges Verhältnis angenommen werden: *supay-pa huahua-n* „Kind des Teufels“ ist wohl als „dem Teufel sein Kind“ aufzufassen.

Als Dativendung findet sich *-pac* fast nur beim Infinitiv Futuri: *rinkapac* damit er gehe; in den übrigen Fällen tritt *-man* dafür ein.

Als Vgkativ erscheint der Nominativ, oft mit dem Suffix *-lla* versehen: *apu-lla* o Herr! *cancuna-lla* ihr da! *upacuna-lla* ihr Toren!

b) **P r o n o m e n.** Gegenüber dem *Cuzqueño* zeigt sich ein überaus starkes Zurücktreten der Possessivsuffixe; man sagt nur selten *ñahuiqui*, sondern fast immer *campac ñahui* „dein Auge“; vgl. *paypac huarmi* sein Weib; *cancunapac uya-y* euer Ohr; *ñucanchicpac yachachic* unser Lehrer; *campac huarmi* deine Frau; *ñucanchicpac llacta* unser Dorf; *cancunapac shuti* euer Name. Während sonst im *Quechua* bei Genitivstellung das unabhängige Substantivum regelmäßig die Possessivendung annimmt, um es an das vorhergehende, abhängige Substantiv näher anzuschließen, tritt dies nach Ausweis der genannten Quelle nie ein: *caripac churi* der Sohn des Mannes.

So wie man für *caripac churi* „dem Mann sein Sohn“ auch *cari churi* „Mannes Sohn“ sagen kann, findet sich auch: *ñucanchic llacta* unser Dorf, *ñuca mama* meine Mutter, *ñuca ñaña* meine Schwester.

Eine andere Auffälligkeit ist, daß sich das Possessivsuffix der 3. P. Sg. auf Kosten der Endungen der beiden anderen Personen breit macht; statt *can quiqui* (*yqui*), wie man erwarten würde, sagt man *can quiquin* „du selbst“. Vgl. *jampichiclla*, *can quiquinta jambichiy* Arzt, heile dich selber.

c) **V e r b u m.** Bei dem Sprachtypus, dem das *Quechua* angehört, ist zu erwarten, daß die zur Subjektsbezeichnung verwendete Verbalendung der 3. P. Pl. mit der Pluralendung beim Nomen identisch ist. Dieser ursprüngliche Zustand ist in den meisten Dialekten verwischt: Z. B. *Cuzqueño runa-cuna* die Menschen, aber *apan-cu* „sie tragen“, entstanden aus *apan-cuna*, wie tatsächlich im Ecuador-Dialekt noch erhalten ist. Hier sagt man: *rircacuna* sie kamen, *nishcacuna* sie sagten, *shamunkacuna* sie werden kommen, sofern sich nicht die Verwendung der Pluralendung aus dem Zusammenhang der Rede überhaupt als überflüssig erweist.

Schon anderswo¹³ habe ich darauf hingewiesen, daß das *Quechua* mit seiner vorwiegend nominalen Auffassung des Verbums, seiner Genitivstellung, der großen Regelmäßigkeit, die die Ordnung seines Sprachgutes auszeichnet (vollständiges Fehlen aller „unregelmäßigen“ Zeitwörter!), einem Sprachtypus angehört, der dem Europäer vor allem vom Osmanisch-Türkischen her bekannt ist. Ganz entsprechend dem türkischen: *kapulâr* „die Türen“, *sevijor-lâr* „sie lieben“ (*sevijor* er liebt), sagt der Incaperuaner: *runa-cuna* die Leute, *apa-n-cuna* sie tragen (*apan* er trägt). Da die polynesischen Sprachen diesem Typus so unähnlich sind wie nur möglich, haben die Versuche, das *Quechua* etwa mit dem *Maori* in einen engeren Zusammenhang zu bringen, von vornherein keine Aussicht auf Erfolg.

Als Endung der Verbindungsform (*Cuzqueño* *-cti*, *-jiti*, *Chinchaysuyu* *-pti*, bolivianisches *Quechua* *-jti*) erscheint hier *-çpi*: *runacuna payman chayacpi*, *nircacuna*

¹³ *Quechua und Maori*, Mitteilungen Anthropol. Ges. Wien, 1930, Bd. 60, p. 343 ff.

indem die Leute zu ihm kamen, sagten sie; *yacuyacu shamucpi* als die Überschwemmung kam; *inti yaycucpi* als die Sonne unterging. Diese Form scheint dem Gerundium auf *-shpa* nahe verwandt zu sein, nur daß hier das Verbalnomen auf *-c*, nicht das auf *-sh*, mit einer Postposition verbunden ist.

Gegenüber dem *Chinchaysuyu* wird der Plural in den Endungen der 2. und 3. P. meist ausgedrückt: *rinquichic* ihr geht; *huacarcanquichic* ihr weintet; *riychic* geht; *cachuncuna* sie sollen sein.

Die Konjugation direkt aus dem Infinitiv auf *-shca* heraus ist sehr gebräuchlich: *tarishcani* ich habe gefunden, *tarishcanqui*, *tarishca* usf.

Während im *Chinchaysuyu* das Indikativzeichen (*n*) ausfällt und die Endung der 1. P. Sg. mit dem letzten Vokal verschmilzt, ist dies hier nicht der Fall: *nini* ich sage, *curcani* ich gab, *ricushcani* ich habe gesehen.

In der 1. P. Sg. Ft. ist der Schlußkonsonant (*-jj*, *-c*) abgefallen: *shamusha* ich werde kommen; *cusha* ich werde geben; *casha* ich werde schicken.

Für den in finale Sinn gebrauchten Inf. Fti. wird gewöhnlich nicht die Form auf *-na*, sondern auf *-nka* verwendet, die außerdem nicht mit Possessivsuffixen versehen wird: *canhuan rimankapac cachashca cani* ich bin gesandt, um mit dir zu reden.

Alte Potentialformen liegen in einer Endung *-chun* vor, die für die 1. und 2. P. erscheint und neben der die Imperativendung der 3. P. auf *-chun* festzuhalten ist:

cancuna yachachun ari damit ihr aber wißt; *allimi ñucanchic caypi tiyacuchun es* ist gut, daß wir hier bleiben; *saquihuaylla ñuca huasipi cac-cunaman adiosta nic-richunrac* laß mich den in meinem Haus Befindlichen noch Lebewohl sagen; *ñuca churita can ricupachun mañanimit* ich bitte dich, sieh dir meinen Sohn an.

Die Bezeichnung des Personalobjekts durch Infixe scheint wenig gebräuchlich zu sein; die für die 1. P. (*-hua*) findet sich manchmal, die für die 2. P. (*-shu*) in unserem Text nirgends.

Sehr häufig sind Zusammensetzungen des Part. Pr. Akt. mit dem Verbum *ri* „gehen“:

<i>ricumu-c-ri</i> auf Besuch gehen	<i>ranti-c-ri</i> kaufen gehen
<i>huaca-c-ri</i> weinen, weinen werden	<i>ca-c-ri</i> sein (werden).

In derselben Weise ist in einer älteren Sprachschicht die Verbalendung *-ri* mit der Bedeutung „anfangen“ aus demselben Verbum *ri* „gehen“ entstanden: *callari*, *llaquiri* usf.

Auf ähnliche Weise ist die 1. P. Sg. Ft. im *Quechua* durch Zusammensetzung des Verbalstammes mit einem Verbum *-sha* entstanden, welches „sich hinstellen“ bedeutet, vgl. *sha-mu* kommen, *sha-ya* stehen. *cu-sha* „ich werde geben“ bedeutet eigentlich „ich bin einer, welcher zu geben kommt“.

Von den zur Modifikation des Verbalstammes dienenden Elementen sei nur erwähnt, daß (wie im *Chinchaysuyu*) die Dauer der Tätigkeit durch *-ra* (nicht durch *-raya* wie im *Cuzqueño*) ausgedrückt wird: *ri-ra* dauernd gehen, dauernd fließen; *yuya-ra* lang betrachten; *charira* dauernd haben.

d) Postpositionen. Gegenüber dem *Cuzqueño* wäre erwähnenswert:

1. *-illac* (Partizipium eines Verbums *illa*, das „zu Ende sein, zugrunde gehen“ bedeutet): ohne.

jucha illac ohne Sünde, sündenlos

cusa illac Witwe, ohne Ehemann

chura-na-cuna illac ohne Kleider

sapi illac ohne Wurzel.

2. *-jahua* auf, über; auch in übertragener Bedeutung:

rumi jahuapi auf dem Stein

sasina jahua cunay Predigt über das Fasten

jahua pacha = *janac pacha* Himmel.

3. *-cuchu* Rand:

ñan cuchupi an den Weg, an den Wegrand

paypac cuchupi neben ihm.

4. *canzha* („Hürde, umzäunter Platz“): draußen (auch in übertragener Bedeutung):
villa canzha-man payta shitarcacuna sie stießen ihn zur Stadt hinaus
huauquicuna canzhaman „canta ricusha“ nishpa tiyancuna deine Brüder stehen
 draußen und sagen „ich suche dich“.
cunan can Fariseocuna platopac canzhata pichanquichic jetzt reinigt ihr Phariseer
 das Äußere der Schlüssel.
5. *shina* wie.

II. Bolivianisches *Quechua*.

1922 erschien eine vollständige Übersetzung des Neuen Testaments in bolivianischem *Quechua*; sie wurde von Mr. GEORGE ALLAN von der „Bolivian Indian Mission“, unter Mitwirkung von Sr. CRISOLOGO BARRON, besorgt. (*Señorninchej Jesucristoj Mosoj Testamenton, Quechuapi Boliviaj Usunman*, New York 1922.) An der Hand dieser Übersetzung läßt sich erkennen, wie recht TSCHUDI hatte, als er den in Bolivien (Cochabamba) gesprochenen *Quechua*-Dialekt als die verdorbenste Mundart dieser Sprache bezeichnete¹⁴. Dies bezieht sich nicht so sehr darauf, daß spanische Wörter in ganz besonders hohem Grad in diesen Dialekt Aufnahme gefunden haben (denn dies ist mehr oder weniger bei den anderen Dialekten auch der Fall), sondern darauf, daß es hier dem Spanischen gelungen ist, den alten Sprachbau in einem wichtigen Punkte zu erschüttern. Es ist nämlich die spanische Art der Pluralbildung beim Nomen, von den Wörtern auf *-o* und *-a* ausgehend, aufs *Quechua* übertragen worden; und man sagt *yacha-chiska-s* die Schüler, *yacu-s* die Gewässer, *runa-s* die Menschen, *challhuiri-s* die Fischer; *sonko-s* die Herzen. Dieser Plural wird auch im Prädikat ausgedrückt, wenn das Subjekt im Plural steht: *churi, jucha-s-ni-yqui-ka perdona-ska-s cancu* mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben: *mayu-pi-taj paymanta bautiza-ska-s ca-r-kan-cu* sie wurden von ihm im Fluß getauft; *obra-s-ni-ncu sajra-s ca-ska-ncu-raicu* weil ihre Werke schlecht waren. Dieser spanische Plural wird bei Wörtern, die auf einen Konsonanten enden, nicht angewendet, und zeigt sich nie bei attributiver Stellung: *ashc'a runa-s* viele Leute.

Die Mundart stand dem *Cuzqueño* ursprünglich sehr nahe, was sich in der Grammatik sowie im Wortschatz äußert. Z. B. bildet man den Genitiv mit *-j* nach Vokal, *-pa* nach Konsonant; der Konjunktiv endet auf *-jtin*, die Pluralendung der 3. P. beim Verb ist *-ncu*, alles dies wie im *Cuzqueño*. In mancher Hinsicht, z. B. in der Bildung der Relativsätze, in der Wortstellung, in der Unterscheidung zwischen exklusivem und inklusivem Plural der 1. P., hat die Sprache ihren alten Bau treu erhalten.

RICHARD DANGEL, Wien.

Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. — Bei der Mainzer Tagung war als nächster Versammlungsort für 1931 auf Einladung des dortigen Magistrates Breslau gewählt worden. Aus zwingenden Gründen hat der Vorstand beschlossen, von dieser Wahl abzusehen und statt dessen eine Einladung der Wiener Anthropologischen Gesellschaft anzunehmen. Darnach soll die Tagung am 22. September 1932 in Wien beginnen und mit einer Autofahrt zum Besuche der wichtigsten prähistorischen Sammlungen und Fundplätze Österreichs verbunden werden. Im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erörterung wird voraussichtlich das Thema „Kultur und Rasse“ stehen.

Zu Dr. Hans Findeisen's Besprechung meines Artikels „Familie“¹⁵ in der „Zeitschrift für Ethnologie“¹⁶. — Diese mehr denn eigentümliche „Besprechung“ Dr. FINDEISEN's hat verschiedene der Herren Kollegen in Berlin zu spontanen brieflichen Äußerungen mir gegenüber Veranlassung geboten. Ich bin diesen Herren dafür sehr zu Dank verpflichtet, das um so mehr, weil sie sich auch zu einer teilweisen Veröffentlichung

¹⁴ J. J. v. TSCHUDI, *Culturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Perú*, Wien, 1891, p. 73.

¹⁵ Erschienen im „Handwörterbuch der Soziologie“, herausgegeben von Prof. Dr. A. VIERKANDT, Berlin. FERDINAND ENKE, Stuttgart 1930, S. 112–122.

¹⁶ LXII, 1930, 365–368.

ihrer Bemerkungen im „Anthropos“ bereit erklärt haben. Diese Äußerungen beleuchten so trefflich den Fall und treffen so gut den Nagel auf den Kopf, daß ich durch weitere Bemerkungen meinerseits ihre Wirkung nicht beeinträchtigen möchte.

WILH. KOPPERS.

Herr Prof. Dr. W. KRICKEBERG schreibt unter dem 23. August 1931, wie folgt:

„Ton und Inhalt der Besprechung verlangen meines Erachtens schärfste Zurückweisung ...“

Wir können es uns, ohne dem Ansehen der deutschen Ethnologie zu schaden, nicht leisten, daß heute Ihnen, morgen vielleicht einem andern in der führenden deutschen ethnologischen Zeitschrift auf vier Seiten neunmal MAX SCHMIDT's ‚Ethnologische Volkswirtschaftslehre‘ in schulmeisterlichem Ton als Muster vorgehalten wird. Wir kämen sonst allzu leicht in den Verdacht, mit HANS FINDEISEN der Meinung zu sein, man müsse ‚dem nachgerade kaum noch zu überbietenden Wirrwarr in den soziologischen Begriffen unserer Wissenschaft‘ ausgerechnet mit den ‚scharfen Waffen‘ SCHMIDT's ein Ende machen (S. 369). Ich möchte bei diesem von rührender Ahnungslosigkeit zeugenden Satz FINDEISEN's das Schmunzeln von SWANTON, LOWIE, GOLDENWEISER, KROEBER und SPECK sehen, um nur ein paar nordamerikanische Soziologen zu nennen, deren Arbeiten FINDEISEN wahrscheinlich nicht kennt, sonst hätte er wohl sein Referat nicht so unvorsichtig lediglich mit SCHMIDT-Zitaten gespickt.“

Herr Prof. Dr. K. TH. PREUSS (Brief vom 1. September 1931):

„... Ich muß gestehen, daß ich gleich Ihnen von der Ungehörigkeit in der Besprechung von FINDEISEN, die sich aus einem infantilen Tiefstand des Wissens im Verein mit einer merkwürdigen Überhebung zusammensetzt, sehr wenig erbaut bin. Die ganze Einkleidung und die fortwährende, fast ausschließliche Berufung auf die Meisterschaft von MAX SCHMIDT ist geeignet, die Berliner Zeitschrift zu diskreditieren...“

Herr Dr. H. BAUMANN (Brief vom 2. September 1931):

„Eben lese ich in dem neulich herausgekommenen Jahrgang 1930 der Zeitschrift für Ethnologie, dessen Redaktion ich wegen meiner Reise und wegen Arbeitsüberlastung an Dr. FINDEISEN abgegeben habe, daß eine Arbeit von Ihnen durch Dr. FINDEISEN besprochen wurde, und zwar in einer Weise, die selbstverständlich meinen Ansichten völlig widerspricht. Ich habe leider erst ab Jahrgang 1931 wieder die Zeitschrift in der Hand und konnte also einen Einspruch gegen das Referat nicht geltend machen. Ich lege Wert darauf, daß Ihnen diese Sachlage bekannt wird. Im übrigen berühren ja die Ansichten FINDEISEN's die kulturhistorische Richtung in der Völkerkunde, zu der auch ich mich bekenne, in keiner Weise...“

In der Hoffnung, daß Sie mich mit dem Referat nicht identifizieren werden, bin ich mit den besten Grüßen und Wünschen ...“

Erklärung.

Dr. WINTHUIS hat auf meine Besprechung seines Buches „Das Zweigeschlechterwesen“ erwidert¹. Die kleine Schrift enthält so viele Entstellungen und Verdrehungen, daß ich sie nicht unbeachtet lassen kann. Ich werde wohl Gelegenheit finden, in einem Aufsatz auf sie zurückzukommen². Hier sollen nur drei Punkte kurz Erwähnung finden.

I. Den Satz „von einem Zweigeschlechterwesen keine Spur zu finden“, den WINTHUIS dreimal anführt³, habe ich nie und nirgendwo geschrieben. Ich konnte ihn auch nicht

¹ „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen“, Verlag C. L. HIRSCHFELD in Leipzig.

² Über seine derzeitigen Verhältnisse schreibt P. PEEKEL an die Redaktion wie folgt: „Ich bin von meinen Vorgesetzten beauftragt worden, in Ugana eine neue Niederlassung zu gründen, und stecke daher schon seit einem Jahre ganz in materieller Arbeit. Da war an Artikelschreiben nicht zu denken. Jetzt geht es dem Ende zu.“

³ Inhaltsverzeichnis: „Von einem Zweigeschlechterwesen... keine Spur...“ S. 6: „Vom Zweigeschlechterwesen in der Südsee keine Spur zu finden.“ S. 22: „Keine Spur

schreiben, weil wir hier auf Neuirland hermaphrodite Bilder (Schnitzwerke) besitzen, deren Kult, wenn irgend jemand, dann gewiß mir bekannt ist. Ich habe in allen Fällen präzisiert und vom WINTHUIS'schen, von einem abstrakten oder von einem derartigen Zweigeschlechterwesen geredet⁴. Das hat WINTHUIS auch erkannt und empfunden⁵, aber um seiner Argumentation den Schein der Wahrheit zu geben, läßt er kurzerhand alle näheren Bestimmungen weg.

II. An zweiter Stelle möchte ich Verwahrung dagegen einlegen, daß ich ein „vorgeschobener“ Mann bin, wie WINTHUIS behauptet⁶. Ich kann diesbezüglich folgende Erklärung abgeben:

1. Ich bin weder von P. SCHMIDT noch vom Herausgeber des „Anthropos“ aufgefordert worden, eine Besprechung des WINTHUIS'schen Buches zu schreiben. Der Entschluß dazu stammt einzig und allein von mir.

2. Ich habe mit P. W. SCHMIDT keine Silbe über meinen Aufsatz geredet, ihn nicht einmal wissen lassen, daß ich einen solchen schreiben würde.

3. Alles, was ich geschrieben habe, sind meine eigenen und eigensten Gedanken. Der Redakteur des „Anthropos“ hat an dem Artikel nichts geändert.

III. Schließlich möchte ich noch die Frage an WINTHUIS richten, wo ich das Material vergewaltigt habe oder, wie er schreibt, „teilweise vergewaltigen wollte“⁷, damit dies, wenn nötig, berichtigt werde.

P. G. PEEKEL, M. S. C., Ugana, Neuirland.



vom Zweigeschlechterwesen.“ S. 27: Dieselbe Behauptung in etwas anderer Form. „... seine (i. e. PEEKEL's) Behauptung von der Nichtexistenz des Zweigeschlechtergedankens in der Südsee.“

⁴ „Anthropos“, Bd. XXIV (1929), S. 1061, Z. 40; S. 1062, Z. 4; S. 1072, Z. 10.

⁵ WINTHUIS, Die Wahrheit, S. 36, Z. 27; S. 92, letzte Zeile.

⁶ L. c., S. 92.

⁷ Die Wahrheit, S. 5, Z. 35.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

HUGO TH. HORWITZ erläutert sehr gut, daß der Theoretiker nicht die Unterstützung durch den Praktiker, vor allem auch der Archäologe nicht die Hilfe des Technikers entbehren kann, wenn es sich um die Erklärung technischer Einzelheiten handelt. In seinem, auch gut illustrierten Aufsatz Über den Transport von Steinkolosse im alten Ägypten und in Mesopotamien weist der Verfasser darauf hin, daß manche von Altertumsforschern gegebene Erklärungen über technische Dinge nichts weniger als sicher, ja sogar unwahrscheinlich oder unmöglich sind. Dahin gehören z. B. auch die auf den alten Reliefs dargestellten sogenannten „Walzenhölzer“, ferner die Unterlagshölzer mit Zacken oder Stufen, dann das „Wassersprengen auf die Gleitbahn“ usw. „Vielfach hat man diesen Vorgang so ausgelegt, als würde das Wasser zur Verhinderung der Reibung auf die Fahrbahn geschüttet. Der Anschauung ist aber nicht unbedingt zuzustimmen, denn bei ganz glattem, felsigem Untergrund dürfte die dadurch erzielte Verminderung der Reibung unbedeutend ausfallen und bei erdigem oder sandigem Boden würde durch das Befeuchten mit Wasser der Transport bloß erschwert werden... Deswegen ist es vielleicht richtiger, das Ausgießen von Wasser vor der Schleife nur als einen althergebrachten Zeremonialakt anzusehen.“ (Der deutsche Steinbildhauer, XLVII [1931], 39—41, 49—51, 61—63.)

Die Ansichten der Prähistoriker über die Grenze des Paläolithikums zum Neolithikum fangen an einheitlicher zu werden. Man legt heute mehr als früher Gewicht darauf, nach dem Vorgange O. MENGHIN's die Kulturrichtungen schärfer herauszuarbeiten und stellt die scharfe zeitliche Einreihung der Ereignisse als noch nicht erreichbar zurück. Es hat sich nämlich

Europe et Généralités.

M. HUGO TH. HORWITZ explique très bien que le théoricien ne saurait se passer du concours du praticien et que notamment l'archéologue ne saurait renoncer au concours du technicien quand il s'agit de l'explication de détails techniques. Dans son étude très bien illustrée sur Le transport de colosses en pierre dans l'ancienne Egypte et en Mésopotamie l'auteur fait observer que certaines explications d'archéologues au sujet de dispositions techniques ne sont rien moins que prouvées, qu'elles sont même invraisemblables ou impossibles. Tel est le cas p. ex. pour les rouleaux en bois représentés sur les vieux reliefs, les supports en bois avec pointes ou degrés, puis «l'arrosage sur le glissoir», etc. «Ce dernier procédé a souvent été expliqué comme si l'eau était versée sur la route pour éviter le frottement. C'est une manière de voir qu'on ne peut pas admettre sans réserve. Si en effet le sol est rocheux et uni, la diminution du frottement sera probablement de peu d'importance; si au contraire le sol est terreux ou sablonneux, l'arrosage ne pourrait que rendre le transport plus pénible... C'est pourquoi il est peut-être plus exact de ne considérer l'usage de verser de l'eau devant le lacet d'une route que comme cérémonie traditionnelle.» (Der deutsche Steinbildhauer, XLVII [1931], 39—41, 49—51, 61—63.)

Les avis des préhistoriens sur la limite du paléolithique par rapport au néolithique commencent à devenir plus uniformes. De nos jours et après M. O. MENGHIN on cherche plus qu'autrefois à faire ressortir clairement les différentes orientations culturelles et l'on s'occupe moins de la chronologie exacte des événements comme ne pouvant pas encore être établie.

gezeigt, daß die letzten Repräsentanten des Paläolithikums und die ersten Neolithiker viel länger nebeneinander gelebt haben, als es bisher den Anschein hatte. Ähnlich verhält es sich mit der Flora und Fauna der Übergangszeit. An günstigen gelegenen Orten zogen die neuen Tiere und Pflanzen schon zu einer Zeit ein, da anderswo noch ganz das alte Leben herrschte. Man kann deshalb, wenigstens in Mitteleuropa, keine scharfen zeitlichen Grenzen mehr ziehen, wohl aber solche für die Kultur. Man schreibt also die verhältnismäßig wenigen Fälle von sogenannter Übergangskultur nicht mehr einem Zeitalter der Erfindungen zu, sondern einem Stadium gegenseitiger Beeinflussung. In Italien setzen sich diese Ansichten schneller durch als bei uns, wohl deshalb, weil dort die Übergangszeit andere Formen angenommen hat als im Norden. Entsprechend der neuen Forschungsrichtung behandeln RELLINI und BATTAGLIA die Übergangszeit auch formal in neuer Weise. Sie fassen das obere Paläolithikum (in Deutschland nennt man es sonderbarerweise junges Paläolithikum) mit dem Stadium des Überganges zusammen unter dem Namen Miolithikum. Das untere Miolithikum umfaßt die Zeit vom Aurignacien bis zum Magdalenien, was darauf folgt bis zum Proto-neolithikum zählt zum oberen Miolithikum. In dem wohl nicht so rasch verlaufenden Gärungsprozeß wird die Wiener Lehre von den Kulturkreisen gewiß am meisten zur Aufhellung bisher dunkler Teile der Vorgeschichte beitragen, worauf BATTAGLIA schon aufmerksam macht. (R. BATTAGLIA, *Rivista di Antropologia*, XXIX, 1930.)

CARL CLEMEN hat sich in seiner Studie *Die Anwendung der Psychoanalyse auf die Erklärung der israelitisch-jüdischen Religion* vor allem mit dem Freudianer REIK auseinandergesetzt und unter anderem in bezug auf das *Schofar* (Widderhorn) gezeigt, daß die Hornstimme den

On a trouvé en effet que les derniers représentants du paléolithique et les premiers néolithiques ont coexisté beaucoup plus longtemps qu'il ne semblait jusqu'ici. Il en est de même de la flore et de la faune de la période de transition. Les endroits situés favorablement furent envahis par les nouveaux animaux et les nouvelles plantes à une époque où les autres contrées étaient encore dominées par les anciennes formes organiques. Il est donc désormais impossible de tracer des limites chronologiques exactes, du moins dans l'Europe centrale, tandis qu'elles peuvent être tracées pour la culture. Et les cas relativement peu nombreux de culture soi-disant de transition, on ne les attribue plus à une période d'inventions, mais à une époque d'influence mutuelle. En Italie, cette manière de voir s'impose plus vite que chez nous, probablement parce que la période de transition y a pris d'autres formes qu'au Nord. Conformément à cette nouvelle orientation des recherches, MM. RELLINI et BATTAGLIA étudient cette période d'une autre manière même quant à la forme. Ils réunissent le paléolithique supérieur (qu'on appelle en Allemagne de façon assez bizarre le jeune paléolithique) et l'époque de transition sous la dénomination de miolithique. Ce miolithique inférieur comprend la période de l'aurignacien jusqu'au magdalénien, et ce qui suit jusqu'au proto-néolithique est compté parmi le miolithique supérieur. Au cours de cette fermentation scientifique qui semble devoir se prolonger, la théorie des cercles culturels soutenue par l'école de Vienne doit sans doute contribuer le plus à projeter de la lumière sur certaines parties de la préhistoire restées à l'ombre jusqu'ici. C'est ce que signale déjà M. BATTAGLIA. (R. BATTAGLIA, *Rivista di Antropologia*, XXIX, 1930.)

Dans son étude intitulée *L'application de la psycho-analyse à l'interprétation de la religion israélitico-juive* M. CHARLES CLEMEN a entamé la discussion surtout avec le disciple de Freud, M. REIK. Il a démontré entre autres par rapport au *schofar* (cor de béliet) que d'une part

Hörer weder an das Motiv des (angeblichen) Vaternordes der „Urhorde“ erinnert, noch daß die Zerstörung des goldenen Kalbes eine Sühne für die Tötung der Stiergottheit *Jahwe* sei und daß endlich das *Kolnidre* (Gebet am Versöhnungstage) alles eher sei als ein Versprechen, den Vater- und Gottesmord der Urzeit nicht nochmals zu begehen. CLEMEN kommt zu dem Schlusse, daß auf diesem Wege die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte von der Psychoanalyse kaum einen ernst zu nehmenden Beitrag erhalten dürfte. (Archiv f. d. gesamte Psychologie, STÖRRING-Festschrift, 1—14.)

Vom Standpunkt evangelischer Theologie aus schreibt FRANZ M. TH. BÖHL über das Zeitalter Abrahams. Er will die Patriarchenzeit Israels im großen Rahmen der vorderasiatischen Geschichte nach dem Ausgang der Hyksos-Zeit erfassen. Eins der Ergebnisse seiner Untersuchungen gibt „Antwort auf die Frage: Wer war Abraham? Er war keine freie Schöpfung der Phantasie und noch weniger das Idealbild politischer Einheitsbestrebungen... Er war auch nicht in erster Linie der Stammvater... Abrahams historische Bedeutung liegt für uns nicht auf dem Gebiete der Volksgeschichte, sondern auf dem der Religionsgeschichte. Hinter dem biblischen Abraham steht die eminent geschichtliche Persönlichkeit eines prophetischen Führers“. (Der alte Orient, XXIX [HINRICHS, Leipzig 1930], 1. Heft, 56 S.)

Urgeschichtliche Theorien in der Antike behandelt FELIX HELMICH in einer eingehenden Untersuchung. Er findet in der Antike drei Theorien vertreten: Die Dekadenztheorie geht auf HOMER und besonders HESIOD zurück. Nach dieser Theorie steht am Anfang das goldene Zeitalter mit vier charakteristischen Grundzügen: die von selbst Nahrung spendende Erde, die lange Lebensdauer der Menschen, der Gerechtigkeitssinn der Erdbewohner und ihre Gottesnähe. Im Verlauf der weiteren Entwicklung sank die Menschheit von dieser Kulturhöhe immer mehr hinab. Der Verfasser bringt beachtenswerte Gründe vor

le son du cor ne rappelle pas à celui qui l'entend le motif du soidisant parricide de la «horde primitive», qu'en outre la destruction du veau d'or n'a pas été une expiation pour la mise à mort du taureau divin (*Jahwe*), et qu'enfin le *Kolnidre* (prière du jour des expiations) est toute autre chose qu'une promesse de ne plus renouveler le parricide et le déicide des temps primitifs. M. CLEMEN en arrive à conclure que par cette méthode l'histoire de la religion israélitico-juive saurait à peine attendre de la psycho-analyse une contribution quelque peu sérieuse. (Archiv f. d. gesamte Psychologie, Publication en l'honneur de M. STÖRRING, 1—14.)

C'est du point de vue de la théologie protestante que M. FRANÇOIS M. TH. BÖHL écrit sur l'époque d'Abraham. Il essaie de saisir la période des patriarches d'Israël en la plaçant dans le cadre de l'histoire de l'Asie occidentale après l'époque des Hyksos. L'un des résultats de ces recherches «répond à la question: Qui était Abraham? Ce n'était pas un produit de l'imagination et moins encore un type idéal des tendances politiques vers l'unité... Ce n'était pas non plus en première ligne l'auteur d'une race... L'importance historique d'Abraham ne réside pas pour nous dans le domaine de l'histoire ethnologique, mais dans celui de l'histoire religieuse. La figure de l'Abraham biblique est dominée par la personnalité éminemment historique d'un chef et prophète». (Der alte Orient, XXIX [HINRICHS, Leipzig 1930], 1. cahier, 56 p.)

Dans une étude détaillée M. FELIX HELMICH traite de théories sur l'histoire primitive dans l'antiquité. Il y en trouve trois. La théorie de la décadence remonte à HOMÈRE et surtout à HÉSIODE. Elle place au début l'âge d'or avec quatre caractères principaux: la nourriture offerte spontanément par la terre, la longue durée de la vie humaine, le vif sentiment de justice parmi les hommes et le voisinage de la divinité. L'évolution ultérieure de l'humanité est caractérisée par une déchéance progressive de cette élévation culturelle. L'auteur donne des arguments remarquables en faveur de la réalité historique de l'âge

für die historische Tatsächlichkeit des anfänglichen goldenen Zeitalters. Die Evolutionstheorie, deren einflußreichster Verfechter LUKREZ war, stellt an den Anfang der Menschheit den kulturlosen Zustand bei gleichzeitiger tierischer Vollkommenheit der ersten Menschen. Die Kompromißtheorie des POSIDONIUS sucht einen Ausgleich zwischen den beiden Extremen, indem sie das Entwicklungsschema aufstellt: zuerst Unkultur, dann Hochkultur, dann wieder Unkultur. (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LXI [1931], 29—73.)

Asien.

P. TEILHARD DE CHARDIN gibt in dem Artikel *Eine wichtige Entdeckung auf dem Gebiete der menschlichen Paläontologie* (Une importante découverte en Paléontologie humaine) eine zusammenfassende Darstellung der Ausgrabungen bei Chou Kou Tien, die zu dem Funde des Sinanthropus pekinensis führten. Die Stellung des Sinanthropus ist noch nicht vollkommen geklärt, wahrscheinlich ist er zwischen den Pithecanthropus und den Neandertalmensch anzusetzen. Die Frage, ob der Sinanthropus schon als „Homo“ zu bezeichnen ist, läßt sich vorläufig nicht mit Sicherheit entscheiden. Zeugnisse menschlicher Tätigkeit fanden sich in seiner Begleitung nicht. (Revue des Questions scientifiques [1930], 1—16.)

Die indo-iranische Vorgeschichte der Kasten (La préhistoire indo-iranienne des castes) ist der Titel eines Aufsatzes, indem GEORGES DUMÉZIL nachzuweisen sucht, daß sich Ansätze zu einer Kastengliederung schon bei den iranischen Völkern finden. Im Avesta werden drei Stände erwähnt, und HERODOT spricht von einer Teilung der Skythen in vier Stämme. In ähnlicher Weise haben die Osseten noch Überlieferungen, daß ihre Helden in alter Zeit in drei Stände geteilt waren, und zwar in Ackerbauer, Intellektuelle und Krieger. In dieser Klassengliederung bei den Iranern glaubt DUMÉZIL eine der Wurzeln des indischen Kastensystems zu sehen. (Journal asiatique, CCXVI [1930], 109—130.)

d'or primitif. La théorie évolutionniste, dont LUCRÈCE a été le champion le plus influent, place à l'origine de l'humanité l'état dénué de civilisation avec, en même temps, la perfection animale des premiers hommes. La théorie de transaction de POSIDONIUS essaie d'accommoder ces deux extrêmes en dressant le tableau d'évolution que voici: d'abord manque de culture, puis culture élevée, puis encore absence de culture. (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LXI [1931], 29—73.)

Asie.

M. P. TEILHARD DE CHARDIN donne dans son article intitulé *Une importante découverte en Paléontologie humaine* un exposé résumant les fouilles de Chou Kou Tien qui ont permis de découvrir le Sinanthropus pekinensis. La place qui doit être assignée au Sinanthropus n'est pas encore complètement déterminée; il doit probablement être placé entre le Pithecanthropus et l'homme du Néandertal. La question de savoir si le Sinanthropus doit déjà être regardé comme «homo» ne peut pas trouver sa solution pour le moment. Il ne s'est pas trouvé auprès de lui de pièces attestant l'activité humaine. (Revue des Questions scientifiques [1930], 1—16.)

La préhistoire indo-iranique des castes, tel est le titre d'un travail, ou M. GEORGES DUMÉZIL essaie de prouver que des rudiments d'organisation par castes se rencontrent déjà chez les peuples iraniens. L'AVESTA mentionne trois professions, et HÉRODOTE parle d'un partage des Scythes en quatre tribus. De même les Ossètes ont encore des traditions d'après lesquelles leurs héros auraient autrefois appartenu à trois professions, à savoir les agriculteurs, les intellectuels et les guerriers. Dans cette organisation par castes chez les Iraniens M. DUMÉZIL croit pouvoir trouver une des racines du système des castes dans l'Inde. (Journal asiatique, CCXVI [1930], 109—130.)

C. L. WOOLLEY setzte seine Grabungen bei Ur mit großem Erfolge fort. Nicht nur entdeckte er neben mehr als 300 gewöhnlichen wieder eine Reihe von Königsgräbern, er konnte sogar viel besser als früher die großen bei der Beerdigung gebräuchlichen Zeremonien feststellen. So waren im Vorraum eines Grabes 39 Hofdamen mit ihrem Schmuck beigesetzt. Die Harfen spielen überall eine große Rolle. Der Schmuck erreicht zwar lange nicht den des Vorjahres, dafür kamen einzelne hervorragende Unica zum Vorschein, z. B. zwei spielende Widder in plastischer Form. Dieses heitere Kunstwerk gleicht in seiner barocken Form „eher einem Werke aus der Schule von Benvenuto als einem Erzeugnis der frühen Sumerer, so wie wir sie uns vorgestellt haben“. Das älteste wirkliche Untergrundhaus, aus Kalksteinen erbaut, mit Gängen und verschiedenen Räumen, gehörte einem Könige der Zeit um 3200 v. Chr. an. Aus dieser Zeit sind auch manche beschriebene Täfelchen erhalten „in sehr archaischen Zügen, von den ältesten uns aus Mesopotamien bekannten“. Am Ende der Saison bereitete man die neu geplanten Ausgrabungen vor und stieß dabei auf eine sehr starke Befestigung, deren Wälle und Mauern schon über etwa 100 m freiliegen. (Smithsonian report for 1929, 437—449.)

Untersuchungen über die Tagesmenge und den Fettgehalt der Milch des halbwilden Yak im sibirischen Altai veröffentlicht W. AMSCHLER. Der Verfasser kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß die Unterschiede in den Milchmengen der verschiedenen Tiere auf genetische Ursachen zurückgehen und die Leistungen der Kulturrassen schon in den halbwilden Formen erbbiologisch verankert sind. Kulturgeschichtlich bemerkenswert ist, daß der Altai anscheinend nur sekundär ein Ausstrahlungsgebiet der Yakzucht darstellt; Hauptträger derselben sind auf der Hochsteppe von Kotsch-Agatsch, dem Standquartier der Expedition AMSCHLER'S, die *Telengiten*. (Zeitschr. f. Züchtung,

Anthropos XXVI. 1931.

M. C. L. WOOLLEY a continué ses fouilles près d'Ur avec beaucoup de succès. Il n'a pas seulement découvert, outre plus de trois cent tombes ordinaires, une autre série de sépultures royales, mais il a encore pu mieux qu'autrefois déterminer les grandes cérémonies employées aux funérailles. C'est ainsi qu'on a découvert dans l'antichambre d'une sépulture 39 dames de la cour avec leurs parures. Les harpes jouent partout un grand rôle. Les ornements sont loin d'atteindre la valeur de ceux de l'année dernière, il est vrai, mais par contre quelques pièces uniques remarquables vivent le jour, p. ex. deux béliers occupés à jouer, en plastique. Ce gai chef-d'œuvre ressemble dans sa forme baroque «plutôt à un ouvrage de l'école de Benvenuto qu'à un produit des anciens Sumériens, tels que nous nous les sommes représentés». La plus ancienne maison à sous-sol en pierre calcaire avec des couloirs et différentes pièces appartenait à un roi aux environs de 3200 av. J.-Chr. A cette époque appartiennent encore plusieurs tablettes garnies d'écritures «aux caractères très archaïques, appartenant aux plus anciens de la Mésopotamie qui nous soient connus». Vers la fin de la saison, en préparant les fouilles qu'on avait projetées, on découvrit par hasard une fortification très solide, dont les remparts et les murs sont déjà dégagés sur une longueur d'un delà de 100 m. (Smithsonian report for 1929, 437—449.)

M. W. AMSCHLER publie des Recherches sur la quantité quotidienne du lait et sa contenance en corps gras chez le yak à demi sauvage de l'Altai sibérien. L'auteur en arrive à conclure que les différences concernant la quantité du lait produit par les animaux s'expliquent par des raisons génétiques, et que la productivité des races cultivées se trouve déjà ancrée dans les données biologiques héréditaires des formes à demi sauvages. Une remarque intéressante au point de vue de l'histoire de la civilisation, c'est que l'Altai ne semble former qu'un territoire secondaire du rayonnement de l'élevage du yak. Les principaux représentants de cet élevage dans la

Reihe B, Band XX, 2 [1930], 293—308.)

Afrika.

Die Fadenspiele treten in Afrika viel häufiger auf, als man in früheren Jahren vermutete. K. G. LINDBLOM hat die Vorkommnisse nach eingehenden Literaturstudien zusammengestellt, er will sie aber noch nicht in einer Karte leicht zugänglich machen, denn er glaubt, daß die Spiele auch an vielen Orten gefunden wurden, wo man sie bisher nicht gesucht hat. Andererseits ist es für manche Länder wahrscheinlich, daß die Spiele ganz oder fast ganz fehlen. Der Verfasser glaubt sogar, daß dies bei allen hamitischen Stämmen der Fall ist. Wenn sich dieser Umstand bestätigt, dann wird er die Lehre von den Kulturkreisen bereichern. Das Fehlen wäre nicht schwer verständlich, da die Hamiten als Viehzüchter mehr mit Leder und mit Riemen umgehen, als mit Fäden aus Pflanzenfasern. (Smärre Meddelanden Nr. 9, Stockholm 1930.)

In einer 58 Seiten umfassenden Schrift: *Mysterien eines Bantu-Volkes* (Missionswissenschaftliche Forschungen, herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, Leipzig 1925), versucht ERNST JOHANSEN den *Mandwa*-Geheimkult der Banyaruanda mit antiken Kulturen, z. B. dem Mithrakult zu vergleichen. Er beschreibt in ausführlicher Weise den *Mandwa*-Kult, wie er ihn selber kennengelernt und wie ihn besonders P. ALEX. ARNOUX im „Anthropos“ 1913 niedergelegt hat. Im Vordergrund des *Mandwa*-Kultes steht ja der Heros und Heilbringer *Ryangombe*, dessen Medien oder Mittler die *Mandwa*-Eingeweihten werden, wie sie auch Medien der Begleiter *Ryangombe's* werden können. JOHANSEN nimmt Anlaß, auf verschiedene Parallelen in den Mysterien des Altertums hinzuweisen, von denen uns leider nur zu wenig bekannt ist, um tiefergehende Vergleiche ziehen zu können.

haute-steppe de Kotsch-Agatsch, cantonnement de l'expédition de M. AMSCHLER, ce sont les *Télengites*. (Zeitschr. f. Züchtung, Serie B, Vol. XX, 2 [1930], 293—308.)

Afrique.

Les jeux de fils sont plus fréquents en Afrique qu'on ne le soupçonnait autrefois. Après une étude approfondie de la littérature spéciale, M. K. G. LINDBLOM a dressé la liste des endroits où ces jeux sont en usage, mais il ne veut pas encore la rendre accessible sur une carte, étant d'avis que ces jeux seront trouvés dans beaucoup d'autres endroits encore, où on ne les a pas cherchés jusqu'ici. D'autre part il est probable que dans bien des pays ils font défaut entièrement ou presque entièrement. L'auteur croit même que tel est le cas chez toutes les tribus hamitiques. Si cette supposition se réalise, elle enrichira la théorie des cercles culturels. L'absence de ces jeux chez ces populations ne serait pas difficile à comprendre, attendu que les Hamites, qui s'occupent de l'élevage du bétail, savent mieux manier le cuir et les courroies que les fils faits de fibres végétales. (Smärre Meddelanden Nr. 9, Stockholm 1930.)

Dans un opuscule de 58 pages intitulé: *Mystères d'un peuple bantou* (Missionswissenschaftliche Forschungen, publiées par la Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, Leipzig 1925), M. ERNST JOHANSEN essaie de comparer le culte secret *mandwa* des Banyaruanda avec des cultes antiques, p. ex. le culte de Mithra. L'auteur décrit en détail le culte *mandwa* tel qu'il a appris à le connaître lui-même et tel que l'a consigné surtout le P. ALEX. ARNOUX dans l'«Anthropos» en 1913. Au premier plan du culte *mandwa* se trouve, comme on sait, le héros et guérisseur *Ryangombe*, dont les initiés *mandwa* deviennent les médiums ou médiateurs, comme ils peuvent également devenir médiums des compagnons de *Ryangombe*. M. JOHANSEN profite de l'occasion pour signaler divers parallèles dans les mystères de l'antiquité, dont nous ne savons malheureusement que trop peu de choses pour en tirer des comparaisons plus approfondies.

Het Familiehoofd bij de Nkundo Negers („Congo“, Oktober 1930, p. 332 ff.) ist eine interessante Studie von Missionar H. BREPOELS über eine soziale Einrichtung bei den Nkundo-Negern am Equateur-Kongo. Es wird die Sitte erörtert, daß jeder Mann, Vater oder Bruder, der seine Tochter, resp. Schwester verheiratet, genötigt ist, von diesem Geld für sich oder andere Verwandte eine Frau zu kaufen, die in ein besonderes Verhältnis zur erstgenannten Frau tritt. Sie wird sozusagen ihr Eigentum, ihre *Nkita*, wie die Neger sagen. Die Erbschaftsfolgen und verschiedene Rechtswirkungen ergeben sich aus dem System, welche, kurz ausgedrückt, mit dem „Avunculat“ gleichbedeutend sind. Die Kinder der Schwester, resp. auch Tochter beerben den Onkel.

Amerika.

Aus nicht ganz bekannten Gründen haben viele Indianer- und Eskimostämme Nordamerikas in historischer Zeit neue Wohnsitze bezogen. Am stärksten war die Abwanderung aus der Umgebung der zwei großen Seenzentren im Norden. Eine von K. BIRKET-SMITH entworfene Karte gibt ein anschauliches Bild dieser jungen Wanderungen. Der Verfasser zeigt weiter, daß dabei die Kultur der wandernden Eskimo und Indianer, besonders in vorhistorischer Zeit, neue Formen angenommen hat. Die Jagd der ersteren war anfangs fast ganz auf das Eis beschränkt, indem sie ihre Beute an den Atemlöchern des Eises erlegten. Das tun heute nur noch die Caribou-Eskimo der Barren Grounds. Später entwickelte sich an der Westküste Alaskas die sogenannte Neo-Eskimo-Kultur, deren Angehörige zur Jagd auf offener See übergingen. BIRKET-SMITH hat auch die ältesten Sitze der größeren Stämme zu bestimmen gesucht; er findet z. B., daß die Athapasken im Innern von Alaska westlich des Mackenzie saßen, die Tsimshian etwas südlicher im Felsengebirge, die Algonkin im Südwesten der Hudsonbai, die Sioux und Irokesen südlich der großen Seen und die Eskimo um die drei großen kanadischen

Het Familiehoofd bij de Nkundo Negers („Congo“, Octobre 1930, p. 332 et suiv.). C'est le titre d'une étude intéressante du missionnaire H. BREPOELS sur une institution sociale chez les nègres Nkundo du Congo équatorial. Il s'agit d'une coutume d'après laquelle tout homme, père ou frère, qui donne en mariage sa fille ou sœur, est obligé d'employer la somme versée à l'achat d'une femme pour lui-même ou un autre membre de la famille, et cette personne entre dans des rapports tout particuliers avec l'autre femme. Elle devient pour ainsi dire sa propriété, sa *nkita*, comme disent les nègres. Les conséquences pour la succession et différentes suites juridiques résultent du système équivalent qu'on désigne en un mot par «Avunculat». Les enfants de la sœur, resp. de la fille héritent de l'oncle.

Amérique.

Pour des motifs qu'on ne connaît pas entièrement, beaucoup de tribus d'Indiens et d'Esquimaux de l'Amérique du Nord ont occupé de nouvelles habitations à l'époque historique. C'est surtout des environs des deux grands centres de lacs au Nord que sont venues la plupart des émigrations. Une carte dessinée par M. K. BIRKET-SMITH donne une idée claire de ces migrations récentes. L'auteur démontre en outre qu'à cette occasion la culture des Esquimaux et des Indiens nomades a adopté de nouvelles formes. La chasse chez les Esquimaux était d'abord presque entièrement bornée à celle sur la glace, où ils tuaient leur proie près des trous où les poissons prenaient de l'air. Ce procédé n'est plus employé de nos jours que par les Esquimaux Caribou des Barren Grounds. Plus tard il s'est développé sur la côte occidentale de l'Alaska la culture qu'on appelle celle des Néo-Esquimaux qui ont adopté la chasse en pleine mer. M. BIRKET-SMITH a également essayé de déterminer les domiciles les plus anciens des tribus plus nombreuses; il trouve p. ex. que les Athapasques étaient établis à l'intérieur de l'Alaska, à l'ouest du Mackenzie, les Tsimshian un peu plus au Sud dans les Montagnes

Seen. Als die Schneeschuhe von Asien her nach Amerika kamen, erreichten sie zuerst die Algonkin, noch bevor die Eskimo zur Beringstraße gelangten. (Journ. d. l. Soc. des Am. de Paris, XXII [1930], 1—32.)

Die grönländischen Eskimo sind unter allen ihren Verwandten am eingehendsten studiert worden. THALBITZER, der ihre Sprache spricht, hatte Gelegenheit, besonders tief in die Kenntnisse und Anschauungen dieses primitiven Volkes einzudringen, da er das Vertrauen mehrerer Schamanen gewann, von denen einer zum Christentum übergetreten war. Diese Magier gehören zu den intelligentesten Männern ihrer Umgebung, und sie sind durch ihr Amt einigermaßen zu Philosophen geworden. Der Verfasser beschreibt ihren Lehrgang, ihre kosmologischen und psychologischen Kenntnisse und die in Trance gesehenen Erscheinungen. Die Verwandtschaft mit den Magiern anderer Stämme des nordischen subpolaren Gebietes bis weit nach Asien hinüber tritt deutlich hervor. Ihre Verbindung mit der visionären Geisterwelt bezieht sich vor allem auf die Geister des Meeres, des Himmels und des Mondes. Ihre wichtigsten Instrumente sind die Trommel, die Klapper und ein Bündel getrockneter Felle. Sie kennen auch meist die Kunst des Bauchredens und einige Taschenspielerkünste. Ein Lehrling verwendet fünf bis zehn Jahre auf seine Ausbildung bei verschiedenen Meistern. Die wichtigste Tätigkeit der Magier erstreckt sich auf die Heilung von Krankheiten, die meist darin besteht, daß einzelne der vielen Seelen des Körpers, wenn sie diesen ganz oder teilweise verlassen haben, eingefangen und zurückgebracht werden, immer unter Mitwirkung der dem Magier zur Verfügung stehenden Geister. Die Seelenwanderung des Menschen geht oft in langer Reihe über Tiere und Pflanzen und endet vorläufig bei einem der Nachkommen oder Verwandten eines Verstorbenen. Merkwürdig ist die

Rocheuses, les Algonquins au Sud-Ouest de la baie de Hudson, les Sioux et les Iroquoises au Sud des grands lacs et les Esquimaux autour des trois grands lacs canadiens. Quand les raguettes venant d'Asie arrivèrent en Amérique, elles atteignirent d'abord les Algonquins avant même que les Esquimaux ne fussent parvenus au détroit de Bering. (Journ. d. l. Soc. des Am. de Paris, XXII [1930], 1—32.)

Parmi toutes les tribus apparentées, les Esquimaux du Groenland ont été le mieux étudiés. M. THALBITZER, qui parle leur langue, avait l'occasion d'approfondir ses connaissances du savoir et des idées de ce peuple primitif parce qu'il avait gagné la confiance de plusieurs chamans, dont l'un était devenu chrétien. Ces magiciens comptent parmi les hommes les plus intelligents de leur entourage, et leur position en a fait quelque chose comme des philosophes. L'auteur décrit leur formation, leurs connaissances cosmologiques et psychologiques et les apparitions vues en songe. La parenté avec les magiciens d'autres tribus des régions septentrionales subpolaires jusque loin dans l'Asie se dessine nettement. Leurs relations avec le monde visionnaire des esprits se rapportent surtout aux esprits de la mer, du ciel et de la lune. Leurs instruments les plus importants sont le tambour, la crécelle et un paquet de peaux séchées. Généralement ils connaissent également l'art du ventriloque et quelques tours de passe-passe. Un apprenti met cinq à dix ans pour sa formation chez différents maîtres. L'opération la plus importante des magiciens, c'est la guérison des maladies qui consiste généralement à rattraper et à rapporter quelques-unes des nombreuses âmes du corps, quand elles l'ont abandonné entièrement ou partiellement, et cela toujours à l'aide des esprits qui sont à la disposition du magicien. La métempsychose humaine parcourt souvent une longue suite d'animaux et de plantes pour cesser provisoirement chez un des descendants ou des parents d'un défunt. Une chose curieuse, c'est l'opinion des Groenlandais sur la construction de la voûte céleste qui, d'après eux, repose sur quatre

Ansicht der Grönländer über den Bau des Himmelsgewölbes, dieses steht nach ihrer Meinung auf vier Pfeilern, und darin stimmen sie mit den ältesten Bewohnern der Mittelmeerküsten überein. (Journ. d. l. Soc. des Am. de Paris, XXII [1930], 73—106.)

HERMANN BEYER widmet sich in den letzten Jahren mit wissenschaftlicher Akribie der Entzifferung der Maya-Hieroglyphen. Eine größere Publikation, die alle Grundformen und Varianten berücksichtigt, hat er in Vorbereitung. Dazu soll sein Aufsatz im Intern. Archiv f. Ethnogr. (XXXI [1930], 1—20) ein einleitender Beitrag und ein großzügiger Aufriß sein. Er bevorzugt die analytische Methode, die ihm Erfolg verspricht. Nach Zerlegung der zusammengesetzten Hieroglyphen in ihre Bestandteile kann er, mit den Grundformen beginnend, Formenreihen der konstituierenden Elemente aufstellen. So nennt er im vorliegenden Aufsatz neun Formenreihen oder Gruppen mit einigen Unterabteilungen, mit deren Hilfe schon eine gute Anzahl der noch so rätselhaften Maya-Hieroglyphen unserem Verständnis nähergebracht werden. Sechs Tafeln mit den Zeichnungen von 285 verschiedenen Formen veranschaulichen die im Text gegebene Analyse.

Eine Untersuchung über Gewebep perioden im alten Peru von LILA M. O'NEALE und A. L. KROEBER führt zu folgendem Ergebnis: „Im mittleren und südlichen Teil der peruanischen Küste war die Textilkunst schon relativ hoch entwickelt zu einer Zeit, die archäologisch als die älteste erfaßbar ist (*Early Nazca A*), das ist nach UHLE am Beginn der christlichen Zeitrechnung. Seit dieser Zeit wurden wenig neue Fortschritte gemacht. Diese beziehen sich hauptsächlich auf die Webetechnik oder auf die Textilornamente selbst. Die Ornamente der Gewebe sind denen der Keramik ziemlich gleich, und zwar: in der Vor-Tiahuanaco-Periode ist der Stil typisch halbrealistisch und schließlich repräsentativ; in der Tiahuanaco-Epigonale-Periode steif repräsentativ oder bereits nur ornamental ohne darstellenden Sinn; in der Spätperiode frei geometrisch

piliers, théorie qu'ils partagent avec les plus anciens habitants des côtes méditerranéennes. (Journ. d. l. Soc. des Am. de Paris, XXII [1930], 73—106.)

M. HERMANN BEYER s'occupe ces dernières années avec une exactitude scientifique à déchiffrer les hieroglyphes maya. Une publication d'une certaine étendue et qui tient compte de toutes les formes radicales et de toutes les variantes est en préparation. Un travail publié dans l'Intern. Archiv f. Ethnogr. (XXXI [1930], 1—20) est destiné à servir à cette publication d'introduction et de précis de grande allure. L'auteur préfère la méthode analytique qui lui semble heureuse. Après avoir décomposé les hieroglyphes composés en leurs éléments, il arrive, en commençant par les formes élémentaires, à dresser des séries formales des éléments constitutifs. C'est ainsi que M. BEYER cite dans l'étude en question neuf séries formales ou groupes avec quelques subdivisions, à l'aide desquelles bon nombre d'hieroglyphes maya encore si énigmatiques nous sont rendus plus intelligibles. Six planches avec les dessins de 285 formes diverses servent à illustrer l'analyse donnée dans le texte.

Un examen des périodes textiles dans l'ancien Pérou par LILA M. O'NEALE et A. L. KROEBER donne les résultats que voici: «Au centre et au Sud du littoral péruvien l'art textile était déjà relativement très développé à une époque qu'on peut archéologiquement atteindre comme la plus ancienne (*Early Nazca A*), c'est-à-dire d'après UHLE au commencement de l'ère chrétienne. Depuis ce temps on n'a fait que peu de progrès, et ceux-ci se rapportent surtout à la technique textile et à l'ornamentation elle-même. L'ornamentation des tissus ressemble assez bien à celle de la céramique, à savoir: pendant la période prétiahuanaco le style est d'une façon typique mi-réaliste et finalement représentatif; dans la période tiahuanaco-épigonale, il est lourdement représentatif ou déjà simplement ornamental sans représenter quoi que ce soit; dans l'arrière-période le style est

oder konventionell stilisiert und sich wiederholend. In der gleichen Zeit entwickelt jede Region lokale Eigenarten der Technik, die durch den Einfluß der Inka ebenso wenig bei den Textilien verwischt werden konnten, wie in der Keramik.“ (Univ. of California Publ. in Am. Arch. and Ethn., XXVIII [1930], 19—56. Mit 48 Tafeln.)

An der Mündung des Mattole-River, in dem Humboldt County des nördlichen Kaliforniens, finden sich nur wenige Überlebende der Mattolegruppe. Sie sprechen das Mattole, einen Dialekt der Athapasken-Sprache, das aber nur noch wenigen Personen geläufig ist. Weil all diese Indianer schon fast vollständig amerikanisch sind, ließ sich nur mühsam eine ziemlich vollständige Abhandlung zusammenstellen, die das Lautsystem, die Morphologie, einen ansehnlichen Wortschatz und einen kurzen Text enthält. Das genügt, nur den Charakter dieser sterbenden Sprache zu erkennen. (FANG-KUEI LI, *Mattole an Athapaskan Language*, 152 pp., The University of Chicago Press, Chicago, Illinois 1930.)

Noch immer schwebt der wissenschaftliche Streit um die älteste bekannte Abbildung südamerikanischer Indianer. Selbstverständlich kommen nur brasilianische Eingeborne in Betracht. Vergleiche, die RUDOLF SCHULLER (*The Oldest known Illustration of South American Indians in Indian Notes*, Vol. VII, p. 485—497, New York 1930) zwischen einem Holzschnitt in der Staatsbibliothek zu München und einem anderen im Besitz der New York Public Library angestellt hat, lassen keinen Zweifel darüber, daß sowohl die eine wie die andere Abbildung erst nach 1505 erschienen sein kann und daß letztere ein Nachdruck der ersteren ist. Daneben aber bleibt mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Darstellungen von Indianern auf dem Titelblatt und im Text der VESPUCCI-Briefe aus dem Jahre 1505 den Vorrang des höchsten Alters geltend machen können.

H. J. SPINDEN bringt einen Neudruck seiner 1928 in *The Geographical Review*

librement géométrique ou conventionnellement stylisé et se répétant. A la même époque chaque région développe des particularités locales de technique que l'influence des Incas n'a pu faire disparaître ni dans l'industrie textile ni en céramique.» (Univ. of California Publ. in Am. Arch. and Ethn., XXVIII [1930], 19—56. Avec 48 planches.)

A l'embouchure du Mattole-River, dans le Humboldt County de la Californie septentrionale, il n'existe plus que quelques survivants du groupe mattole. Ils parlent le mattole, dialecte de la langue des Athapaskes, mais qui n'est plus employé couramment que par quelques personnes. Comme tous ces Indiens sont presque entièrement américanisés, il a été malaisé de réunir les éléments d'un travail complet comprenant le système phonétique, la morphologie, un choix de mots plus ou moins important et un texte assez court. Cela suffit pour reconnaître le caractère de cette langue qui disparaît. (FANG-KUEI LI, *Mattole an Athapaskan Language*, 152 pp., The University of Chicago Press, Chicago, Illinois 1930.)

La controverse scientifique sur la représentation des Indiens de l'Amérique du Sud la plus ancienne que l'on connaisse n'est toujours pas terminée. Il va de soi que seuls des indigènes du Brésil peuvent être pris en considération. Dans un article intitulé «*The Oldest known Illustration of South American Indians*» («*Indian's Notes*», Vol. VII, p. 485—497, New York 1930) M. RUDOLF SCHULLER fait entre une gravure sur bois de la bibliothèque nationale de Munich et une autre gravure de la New York Public Library une comparaison qui établit sans aucun doute que l'une et l'autre de ces figures n'ont été publiées qu'après 1505 et que la seconde n'est qu'une copie de la première. Il faut donc encore envisager la possibilité que les figures d'Indiens sur le frontispice et dans le texte des lettres de VESPUCCI de l'année 1505 peuvent revendiquer l'avantage de la plus grande ancienneté.

M. H. J. SPINDEN publie une nouvelle édition de son précieux aperçu sur la

erschienenen wertvollen Übersicht über die Bevölkerungsdichte im alten Amerika heraus. Die beigegebenen Kärtchen (Rainfall Map, Chronological and economic diagram, &c.) sind praktisch und übersichtlich. (Smithsonian Report for 1929 [Washington 1930], 451—471.)

Eine sehr lehrreiche Übersicht über die Indianer und ihre Kultur einst und jetzt bietet KARL SAPPER. Im ersten Teil schildert der Verfasser die Indianer vor der Berührung mit den Europäern. Die von Asien einwandernden Urindianer hatten schon gewisse Formen von Steingeräten, vielleicht auch schon Töpferei; ihre Sprachen waren sicherlich schon inkorporierend; der Hund als Begleiter des Menschen wurde aus Asien mitgebracht; Nutzpflanzen dagegen wurden nicht importiert. Die ersten Indianer waren nomadisierende Sammler, Fischer und Jäger. Auf amerikanischem Boden stieg die Indianerkultur durch selbständige Entwicklung zu einer achtbaren Höhe (viele Nutzpflanzen, Lama-zucht, Erfindung der Hängematte, Staatenbildungen in Mittelamerika und Peru usw.). Später eingeführte Fremdelemente blieben nur Zutaten zu einer in sich leistungsfähigen und bodenständigen Gesamtkultur. Die Eroberung des Landes hat die alte Kultur zerschlagen, aber keine neue organische Kultur geschaffen. Weder auf nord- noch auf spanischamerikanischen Gebieten ist der Indianer in die neue Kultur hineingewachsen. Er ist vielfach rechtlos, wird ausgebeutet, oder es fehlen ihm doch, wo er schon die Gleichberechtigung neben Weißen und Mischlingen genießt, staatsbürgerliches Interesse und Schulung. Der Verfasser bespricht dann ausführlich die Frage, ob und wie die Indianerstämme einmal als innerlich harmonisch strukturierte, kraftvolle und gleichwertige Völker in der Menschheit in Betracht kommen können. Die notwendige wirtschaftliche und staatsbürgerliche Erziehung der Indianer wird nicht leicht sein. Der Verfasser, ein großer Indianerfreund, sieht die Zukunft der Indianer, die „man geradezu zu den Wohltätern der Menschheit rechnen darf“, nichts weniger als rosig. (Geopolitik,

densité de la population de l'ancienne Amérique, travail qui a paru en 1928 dans *The Geographical Review*. Les petites cartes qu'il a ajoutées (Rainfall Map, Chronological and economic diagram, &c.) sont pratiques et bien disposées. (Smithsonian Report for 1929 [Washington 1930], 451—471.)

C'est un aperçu très instructif sur les Indiens et leur culture autrefois et de nos jours que nous présente M. KARL SAPPER. Dans la première partie l'auteur décrit les Indiens avant leur prise de contact avec les Européens. Les Indiens primitifs venant de l'Asie possédaient déjà certaines formes d'outils en pierre, peut-être aussi la poterie. Leurs idiomes étaient sans doute déjà «incorporants». Le chien a été amené d'Asie comme compagnon de l'homme; par contre on n'a pas importé de plantes économiques. Les premiers Indiens étaient des collectionneurs, des pêcheurs et des chasseurs nomades. Sur la terre américaine la culture des Indiens s'est développée spontanément pour atteindre un niveau respectable (beaucoup de plantes utiles, l'élevage du lama, l'invention du hamac, l'organisation de petits Etats dans l'Amérique centrale et le Pérou, etc.). Des éléments étrangers importés plus tard ne sont restés que des facteurs accessoires d'une culture générale acclimatée et capable de satisfaire à bien des besoins. La conquête du pays a détruit l'ancienne culture sans en créer une nouvelle formant un ensemble organique. Ni dans les régions de l'Amérique du Nord ni dans celles de l'Amérique espagnole l'Indien ne s'est approprié la nouvelle culture. Il est fréquemment sans droits, il est exploité, ou bien, quand il jouit des mêmes droits que les blancs et les métis, il lui manque l'intérêt pour la chose publique et l'éducation civile. L'auteur s'occupe ensuite en détail de la question de savoir, si et comment les tribus indiennes pourront un jour prendre place dans le monde comme peuples de structure harmonieuse à l'intérieur, de force égale à celle des autres peuples à l'extérieur. Grand ami des Indiens, M. SAPPER est loin de voir en rose l'avenir de ces gens «qu'on ne doit pas hésiter à compter parmi les bienfai-

VIII [1931], 235—239, 306—313, 383—387.)

teurs de l'humanité». (Géopolitik, VIII [1931], 235—239, 306—313, 383—387.)

Ozeanien.

J. KUNST, der Musikologe bij de Ned.-Ind. Oudheidkundige Dienst in Bandoeng (Java), schreibt über einige seltene Flöten und mehrstimmige Musik in West-Flores. Seine mit guten Abbildungen und Notenbeilagen versehene Studie ist um so beachtenswerter, als Doppelflöten, wie sie der Verfasser hier beschreibt, in der Musikgeschichte durchaus nicht alltäglich sind. Die meisten Doppelblasinstrumente bei den Völkern der Erde sind ja Schalmeien, nicht Flöten. Am Schluß fügt der Autor den Wunsch bei, der auch vom ethnologischen wie missionswissenschaftlichen (Akkomodationsfrage!) wie vom missionarischen Standpunkt aus volle Beachtung verdient, daß die katholische Mission im Nageh-Gebiet das musikalisch begabte Volk zur Schaffung neuer Kirchenlieder aus dem Geist und dem Können des Volkes heraus anregen und unterstützen möge. (Musicologisch Onderzoek, I [1931], 1—37.)

NOTO SOEROTO, selber ein Javaner, führt uns in großen Zügen die Entwicklung des javanischen Volkes vor Augen. Er bietet einen guten Überblick über die einheimische Bevölkerung: die Javaner, Maduresen und Sundanesen mit ihrem typischen, voneinander sehr abstehenden Volkscharakter. Kurz, aber vollständig gibt der Verfasser die sehr alte und interessante Geschichte Javas wieder. Zum Schluß folgt eine Beschreibung der typisch javanischen Kultur und Kunst. „So sieht man, daß alle Gebrauchsgegenstände des Javaners durch die Kunst geädelt sind... In den Sitten und Gebräuchen Javas ist ebensoviel Poesie wie in den Gedichten HOMER's und OVID's; die Antike lebt auf unserer Insel weiter.“ — Die trefflich gewählten und gelungenen polychromen Bilder illustrieren den Artikel vorzüglich. (Nederl.-Indië, XVI [1931], 1—32.)

Océanie.

M. J. KUNST, musicologue bij de Ned.-Ind. Oudheidkundige Dienst à Bandoeng (Java) nous renseigne sur quelques flûtes très rares et la musique à plusieurs voix dans l'Ouest de l'île de Flores. Cette étude, accompagnée de bonnes figures et de suppléments musicaux, est d'autant plus remarquable que les doubles flûtes, telles que l'auteur les décrit, sont loin de se rencontrer tous les jours dans l'histoire de la musique. En effet la plupart des instruments de musique doubles sont des chalumeaux, non pas des flûtes. Finalement l'auteur émet le vœu, tout-à-fait digne d'attention du point de vue ethnologique comme du point de vue de la science des missions (question d'accommodation!) et des missions elles-mêmes, que la mission catholique dans la région de Nageh veuille bien stimuler et encourager ce peuple doué pour la musique à composer des cantiques tirés de l'esprit et du savoir du peuple. (Musicologisch Onderzoek, I [1931], 1—37.)

M. NOTO SOEROTO, Javanais lui-même, expose en ses grands traits l'évolution du peuple javanais. Il donne un bon aperçu sur la population indigène: les Javanais, les Madurais et les Sundanais avec leur caractère ethnologique très différent chez les uns et les autres. L'auteur expose brièvement, mais complètement, la très ancienne et intéressante histoire de Java. Il termine par une description de la culture et de l'art spécifiquement javanais. «On voit de la sorte que tous les objets usuels du Javanais sont anoblis par l'art... Dans les us et coutumes de Java il y a autant de poésie que dans les poèmes d'HOMÈRE et d'OVIDE; l'antiquité continue à exister sur notre île.» — Les images polychromes parfaitement choisies et réussies forment une excellente illustration de l'article. (Nederl.-Indië, XVI [1931], 1—32.)

Bibliographie.

Das Eingebornenrecht, Sitten und Gewohnheitsrechte der Eingebornen der ehemaligen deutschen Kolonien in Afrika und in der Südsee, herausgegeben von Gouverneur z. D. Dr. ERICH SCHULTZ-EWERTH und Dr. LEONHARD ADAM, zwei Bände, I. Band Stuttgart 1929, IX + 380 SS. mit zwei Porträts, 19 Abb. auf Tafeln und zwei Kartenskizzen; II. Band Stuttgart 1930, VIII + 728 SS. mit 16 Abb. auf Tafeln und fünf Kartenskizzen, Verlag von STRECKER & SCHRÖDER. Preis geh. Mk. —.—, geb. Mk. —.—.

Das nunmehr abgeschlossen vorliegende Werk blickt auf eine lange Vorgeschichte zurück, deren wesentliche Phasen im Vorworte zum ersten Bande in Erinnerung gebracht werden. Reicht doch die erste Anregung zu einer Sammlung der kolonialen Eingebornenrechte bis ins Jahr 1888 zurück; abweichende Entwürfe rechtsethnologischer Fragebögen wurden seitdem von verschiedenen Gelehrten vorgelegt, von denen der in der ZfvglRwft. im Jahre 1897 veröffentlichte Vorschlag JOSEPH KOHLER's praktische Bedeutung gewann: er wurde tatsächlich durch Vermittlung der Kolonialverwaltung zur Bearbeitung durch Beamte und Missionare in die deutschen Kolonien versandt. Daß eine derartige Materialsammlung von Amts wegen und systematisch einsetzte, ist aber erst FELIX MEYER zu verdanken gewesen, dem es den Reichstag zu seiner Resolution vom Jahre 1907 zu interessieren gelang. Eine daraufhin unter dem Vorsitze KOHLER's einberufene Kommission legte den praktisch-knappen, allerdings inzwischen erweiterten Fragebogen KOHLER's der künftigen Arbeit zugrunde, welcher daraufhin an sämtliche Regierungs- und Missionsstellen versandt wurde. Lange lag dann der Teil des Materiales, welcher noch unter der deutschen Kolonialherrschaft eingereicht wurde, ungenutzt. Erst 1925 konnten die Herausgeber, nachdem die Finanzierung des Planes gesichert war, der dann beschleunigt durchgeführten Veröffentlichung nähertreten. Diese Frucht jahrzehntelanger, oft gehemunter Vorarbeit will nicht allein als fachwissenschaftliche Publikation gewertet werden. Was hiermit in zwei umfangreichen Bänden der deutschen und internationalen Öffentlichkeit vorgelegt wird, ist nichts geringeres als ein weiteres Denkmal deutscher Kolonialtätigkeit. Dokumentiert sich doch hier — was in dem Reichtagsbeschluß von 1907 seinen förmlichen Ausdruck fand — „der Wille des deutschen Volkes, Sitten und Rechte der Eingebornen kennenzulernen, um in verständnisvollem Eingehen auf die Anschauungen und Gebräuche des Landes dessen Bewohner so behandeln zu können, wie es ihrer Eigenart entspricht“ (II, S. VIII). Dieser Wille und diese Tat werden nicht nur bei dem endgültigen Welturteil über die Kolonialisierungsmethoden der europäischen Mächte in die Waagschale fallen, sondern können auch bei einer Diskussion über eine Neuverteilung der Mandatsgebiete von Wichtigkeit sein.

Vorab allerdings steht die wissenschaftliche Bedeutung des Werkes im Vordergrund. Und zwar wollen die Herausgeber die Publikation als „Quellenwerk zur ethnologischen Rechtsforschung“ aufgefaßt sehen; sie haben deshalb ihren zehn Mitarbeitern lediglich die Aufgabe einer „Ordnung und Bearbeitung“ des amtlichen Materiales gestellt — tatsächlich gehen indes einzelne Beiträge über diesen Auftrag bis zu einer „Ver“arbeitung der Quellen hinaus, so vor allem die Abschnitte über die Südsee und Kamerun. Da also, im Geiste echter Wissenschaftlichkeit, den Autoren volle Freiheit belassen wurde in der Selbstbegrenzung ihrer Aufgabe und in der Wahl der dazu tauglichen Methode, kann das wissenschaftliche Werturteil nicht einheitlich lauten, sondern

wird für jeden einzelnen Beitrag ein anderes sein müssen, wenn man den Absichten und der Leistung des einzelnen Autors gerecht werden will. Neben allgemeinen Kriterien (wie der Reichhaltigkeit des Materials, Quellenkritik und Methode, der Darstellungsart und nicht zuletzt der Autopsie) kommen hierbei in diesem Falle vor allem drei spezielle Gesichtspunkte in Betracht: die ethnographische Begrenzung der Aufgabe (mit Rücksicht auf die geographische Lückenhaftigkeit der eingegangenen Berichte); die Begrenzung der Quellengrundlage (nach dem Plane der Herausgeber z. B. erhebt die Heranziehung anderweitiger Literatur keinen Anspruch auf Vollständigkeit!), und drittens eben das von den einzelnen Autoren verfolgte Ziel, das sich zwischen den Extremen einer kritischen Materialsammlung einerseits und einer Rechts- oder gar Kulturgeschichte der betreffenden Gebiete andererseits bewegt! — Nicht unabhängig kann der Wert einer solchen Veröffentlichung von dem heiklen Problem des ethnologischen Fragebogens im allgemeinen sein. Die darin liegenden Schwierigkeiten und Gefahren dokumentiert allein die Tatsache, daß zu dem vorliegenden Spezialzwecke eine ganze Reihe abweichender Entwürfe einander folgten. Zwar enthält der Fragebogen nach seiner Bestimmung keine unmittelbaren Fragen an die Eingebornen selbst, vielmehr stellen die einzelnen „Fragen“ dem Bearbeiter nahegelegte Themata dar, zu denen er sich, auf Grund seiner Kenntnis des Eingebornenlebens, äußern soll. Doch allein die verschiedenartige und verschiedenwertige Vorbildung und Berufseinstellung der Bearbeiter — wozu Kolonialpraktiker, Verwaltungsbeamte mit und ohne juristische, mit und ohne ethnologische Schulung, Missionare zählten — beweist, was jeder der Mitarbeiter, oft bitter und köstlich zugleich¹, erfahren haben dürfte, daß nämlich für den wissenschaftlichen Wert der vorliegenden Beiträge mit in erster Linie eine verständnisvolle und reife Kritik an dem dargereichten Material entscheidend ist, eine kritische Würdigung, worin im wesentlichen die über eine bloße „Sammlung“ und „Ordnung“ hinausgehende „Bearbeitung“ bestanden haben dürfte! — Aus dem Gesagten erhellt, daß ein allgemeines Urteil wohl über den kolonialpolitischen Wert des Werkes, über die Leistung der Herausgeber und des Verlegers gefällt werden kann, daß aber eine wissenschaftliche Würdigung jeden einzelnen Beitrag ins Auge zu fassen hat, wobei sämtliche vorgenannten Kriterien zu berücksichtigen sind.

Den gesamten ersten Band (370 SS.) der Publikation füllt die von BERNHARD ANKERMANN besorgte Darstellung des Eingebornenrechtes im ehemals deutschen Ostafrika. 30 Fragebogen-Beantwortungen, von denen acht — von kaiserlichen Behörden eingelieferte — „amtlichen“ Charakter tragen, räumen diesem am intensivsten kolonisierten Kulturraume auch äußerlich eine Sonderstellung ein. Die Fülle des hier zusammengetragenen Materials veranschaulicht, daß die Aufgabe des Rezensenten nicht in einer Nachprüfung einzelner Daten bestehen kann, weil das Gesamtwerk eben nur eine Sammlung abertausender solcher Einzelangaben ist. Gerade die Reichhaltigkeit der aus Ostafrika gebotenen Quellen macht es klar, daß der Bearbeiter sich auf eine — dabei oft dem Schema des Fragebogens folgende — Aneinanderreihung der Quelleninhalte beschränkte, unter bewußtem Verzicht auf eine rechtsvergleichende oder gar kulturhistorische Synthese. Entsprechend dem Zwecke der Veröffentlichung mußte auch ANKERMANN sich mit den in den eingelaufenen Antworten behandelten Stämmen begnügen, konnte hier allerdings außer dem amtlichen Material noch weitere 72 Quellenwerke, d. h. wohl die gesamte bis 1926 erschienene Literatur, berücksichtigen. Diese geordnete Darreichung des Fragebogenmaterials stellt eine enorme Arbeitsleistung dar und hat einer künftigen rechtshistorischen Bearbeitung Ostafrikas das unstreitig wichtigste Quellenwerk geschenkt.

Unterstützt durch eigene Anschauung stellt A. SCHLETTWEIN auf 120 SS. das Eingebornenrecht der Kolonie Togo dar. Sein Beitrag fußt auf dem von Dr. ASMIS gesammelten „amtlichen“ Material, darüber hinaus findet jedoch eine weitgehende Heranziehung anderweitiger Fachliteratur statt, so daß die Darstellung sich nicht auf die vom „Fragebogen“ erfaßten Gebiete beschränkt, sondern darüber hinaus auf alle literarisch

¹ Als Kuriosum sei beispielsweise zitiert, wie einer der Bearbeiter die Frage nach der Geistestätigkeit der betreffenden Eingebornen beantwortet: „Was die Geistestätigkeit der hiesigen Eingebornen anlangt, so kann man von einer solchen nicht reden.“

erreichbaren Stämme erstreckt. An Hand einer solchen umfassenden Quellengrundlage liefert die SCHLETTWEIN'sche Arbeit — ohne Versuch einer rechts- oder kulturgeschichtlichen Analyse — eine geordnete Sammlung der Einzeldaten, im Sinne moderner Rechtssystematik und unter Anwendung moderner juristischer Terminologie.

Die von JULIUS LIPS gebotene Bearbeitung der Kolonie Kamerun (90 SS.) vertritt, wenn auch ohne Autopsie, das weitestgesteckte Ziel. LIPS hat sich nicht mit einer geordneten Materialsammlung begnügt — diese erstreckt sich plangemäß, jedoch unter Heranziehung umfassenderen Vergleichsmaterials, nur auf fünf, vom „Fragebogen“ erfaßte Stämme, indem sie dessen Systematik in der Darstellung folgt. Unabhängig davon, und damit den engeren Rahmen des Werkes sprengend, gibt LIPS nicht weniger als den Versuch einer Völkerkunde von Kamerun, indem er in einer selbständigen, geschlossenen Darstellung unter Heranziehung umfangreicher Fachliteratur und mit dem Rüstzeug der „kulturhistorischen“ Methode eine gesamtkulturelle Analyse Kameruns inauguriert.

Das ehemalige deutsche Südwestafrika wurde unter mehrere Bearbeiter aufgeteilt. Von ihnen übernahm BERENGAR V. ZASTROW das Recht der Herero, dessen Bearbeitung er auf 56 SS. vorlegt. Das Material, welches sieben Fragebogen-Bearbeitungen und vier weitere Quellen boten, wurde von ihm vielseitig durch eigene Beobachtungen ergänzt, und insgesamt eine sich enger an den „Fragebogen“ als an moderne Rechtssystematik anschließende Materialdarbietung erreicht. — MAX SCHMIDT wurde die Bearbeitung der Nama, Bergdamara und der Namib-Buschleute zuteil, eine Aufgabe, die er, wenn auch ohne Autopsie, in einer 129 SS. umfassenden Darstellung löst. In ethnographischer Beziehung auf die genannten Völkerschaften und hinsichtlich der Quellenbasis auf 15 Fragebogen-Beantwortungen und das Werk von LEONHARD SCHULTZE beschränkt, erfolgt eine geordnete Darreichung des Materials, welche der Systematik des Fragebogens weitgehend folgt. — Dem Gros der Buschmänner widmeten sich B. V. ZASTROW und HEINRICH VEDDER, beide gestützt auf eigene Anschauung; an Hand ihrer und unter Heranziehung anderweitiger Literatur — nur zwei „amtliche“ Fragebogen-Beantwortungen liefen ein — legen sie auf 37 SS. eine geordnete Materialsammlung vor, in Form einer im Aufbau selbständigen, zusammenhängenden Darstellung von Sitte und Recht.

Im Rahmen der Südseekolonien bearbeitete HERMANN TRIMBORN, allerdings ohne Anschauung von Land und Leuten, auf 105 SS. das Recht Mikronesiens, unter planmäßiger Beschränkung auf die von dem „Fragebogen“ erfaßten Inseln Palau, Jap, Truk, Ponape und Nauru, hier allerdings neben den eingelaufenen fünf Antworten unter vergleichender und ergänzender Heranziehung anderweitiger Literatur und unter kritischer Abwägung divergenter Quellen. Auch dieser Beitrag geht insofern über den Rahmen der Veröffentlichung hinaus, als an Hand der „kulturhistorischen“ Methode und im Zusammenhange der fortlaufenden, nach selbständiger Systematik gegebenen Materialdarbietung der Versuch einer Rechtsgeschichte Mikronesiens im Anschluß an die kulturgeschichtliche Analyse unternommen wird.

Das Eingebornenrecht unseres melanesischen Kolonialbesitzes bearbeitete auf 114 SS. RICHARD THURNWALD, indem er die acht vorliegenden Fragebogen-Beantwortungen durch weitere Fachliteratur und vor allem durch eigene Forschungen auf diesem Felde ergänzen konnte. Über die wenigen, von dem „Fragebogen“ erfaßten Landstriche hinausgehend, liefert er, im großen und ganzen der Systematik des „Fragebogens“ folgend, in zusammenhängender Textdarstellung ein Gesamtbild des papuanischen und melanesischen Rechts, welches zwar verständlicherweise nicht allen Teilgebieten (vgl. z. B. Neu-Mecklenburg) gerecht zu werden vermag, dafür aber den großen Vorsprung eigener fachmännischer Feldarbeit enthält.

Als letzten Beitrag (56 SS.) stellt ERICH SCHULTZ-EWERTH das Eingebornenrecht Samoas dar, und es ereignet sich hier der glückliche Zufall, daß der wissenschaftliche Bearbeiter gleichzeitig der Sammler seines eigenen Stoffes war. Indem er außer eigener langjähriger Beobachtung und eigenem Schrifttum auch anderweitige Literatur berücksichtigt, legt der ehemalige Gouverneur Samoas eine zusammenhängende Gesamtdarstellung des polynesischen Rechtes auf Samoa vor.

Unter Verzicht auf eine Kritik am Einzelergebnis, welche dem Berichterstatter über ein solches Sammelwerk naturgemäß unmöglich ist, muß nochmals betont werden, daß in der einen oder anderen — eingangs erwähnten — Hinsicht der Wert der einzelnen Beiträge nicht nur ungleichmäßig, sondern auch mit Rücksicht auf das dem einzelnen Autor vorschwebende Ziel ungleichartig ist. Hierzu muß eine von den Verhältnissen des einzelnen Kulturraumes ausgehende Fachkritik im Laufe der Zeit noch Stellung nehmen. Insgesamt aber muß gesagt werden, daß der eigentliche Zweck der Veröffentlichung voll auf erreicht worden ist: das ist einmal die Darreichung eines gesammelten und wissenschaftlich geordneten Materials, welches — bisher zum größten Teile der Wissenschaft unzugänglich — aus den Aktenschränken der Behörde heraus der ethnologischen Rechtsforschung als großangelegte Quellensammlung geschenkt wird, die einen wesentlichen Bestandteil jeder künftigen diesbezüglichen Forschungsarbeit bilden wird. Es ist aber auch der Zweck erreicht, vor dem Weltgewissen öffentlich darzutun, in welcher eingehender Weise sich die deutsche Kolonialverwaltung um die Psyche ihrer Schutzbefohlenen zu deren künftigen Nutz und Frommen mühte, mit dem Endziele, in Einklang mit dem traditionellen Rechtsgut eine Ordnung der Dinge herbeizuführen, welche mit dem Rechtsbewußtsein der Eingebornen harmonierte, welche keine Vergewaltigung uralten Volksgutes war. Vom Standpunkte der historischen Rechtsforschung, der Völkerkunde und der Kulturgeschichte sowohl wie im Sinne des deutschen Kolonialinteresses gebührt deshalb den beiden Herausgebern ERICH SCHULTZ-EWERTH und LEONHARD ADAM Dank, die ein von hervorragenden Vorgängern inauguriertes Werk vielen leidigen Schwierigkeiten zum Trotz und mit viel persönlicher Mühewaltung zum Ziele führten; Gesamtplan und durchgehende Anordnung sind ebenso wie die wertvollen Register ihr Werk. Dank gebührt aber auch dem Verlage STRECKER & SCHRÖDER, vor allem für die vornehme und würdige Ausstattung beider Bände, wobei eine Anzahl von Illustrationen nicht als inhaltliche Ergänzung, vielmehr als Schmuck des Werkes dienen. Alles in allem: eine Leistung, welche von dem Niveau deutscher Forschung und deutscher Kolonialpraxis gleicherweise Zeugnis gibt.

Univ.-Doz. Dr. HERMANN TRIMBORN — Bonn a. Rh.

Tanghe Basiel, O. F. M. Cap. *De Ziel van het Ngbandivolk: spreekwoorden, vertellingen, liederen.* Congo Bibliotheek, XXVIII. Brussel. VAN CAMPENHOUT, 1928, 8^{o.}, 145 bl.

De Mongwandi-taal (Kongo-Ubangi gebied) kenden wij reeds door de werken van E. P. BENJ. LEKENS. Zijne fabels en spreekwoorden, aangevuld door eene gansche rei nieuwe, vormen nu eene volledige studie der gesproken taal der Ngbandi. Achtereenvolgens ontleedt schryver hunne fabels, hunne spreekwoorden en hunne gezangen om zoo dieper in te dringen in de ziel van den negerstam. 't Is dus geene teksstudie, die voor ons ligt, evenmin eene reeks vertalingen, maar eene vergelykende zielkundige studie, waar al de tot nu toe gekende stukken verzameld, getoetst en ingedeeld werden: de eene werden in't kort saamgevat, de andere in hun geheel weergegeven, steeds met de passende verklaring er by. Eerst komen fabels, die het familieleven, het dorpsleven en de natuurverschynselen behandelen; dan spreekwoorden die naar gelang hunner beeldspraak in verschillende reeksen ingedeeld zyn; ten slotte verhalen, die eenen geschiedkundigen ondergrond bezitten. Belangwekkend is het verband, dat schryver aanduidt tusschen de Ngbandi en de Azande-fabels; ook in de geschiedenis zijn deze stammen zeer eng verbonden.

Dr. VAN BULCK G., S. J. — Wien.

Tanghe Basiel, O. F. M. Cap. *De Ngbandi naar het leven geschetst.* Congo Bibliotheek, XXIX + 288 bl. Brussel, VAN CAMPENHOUT, 1928.

Terwyl „de ziel van het Ngbandivolk“ den gesproken taalschat, en „de geschiedkundige bydragen“ het geschiedkundige materiaal bevatten, werd hier het volkenkundige verzameld. Schryver tracht ons een heropbouw voor oogen te schilderen: het leven der Ngbandi voor de komst der blanken. Om de lezing van't boek echter ook aan niet-ethno-

logen mogelyk te maken, werd de stof in allerlei kleine kappitteljes ingedeeld, waarin dan achtereenvolgens de verschillende gegevens behandeld worden. Weliswaar vergemakkelijkt deze indeeling eene boeiende lezing, doch voor den ethnoloog wordt het nu veel moeilijker de gewenschte inlichtingen weer te vinden. Ook werkt deze verhaaltrant eer schadelijk, waar het er op aankomt nauwkeurige beschrijvingen van stoffelyke kultuurelementen te geven; dikwyls wordt het wetenschappelyke by zyde geschoven om het verhaal niet te bezwaren. Dit belet echter niet dat ook nu nog het boek eene ryke bron blyft voor de volkenkundigen. De indeeling is volgende: Familie-, Dorps-, Zedelyk en Godsdienstig leven. Vooral beide eerste deelen leden onder dezen verhaaltrant, de twee overige behielden hunne volle waarde, en hier vooral ligt de groote verdienste van het boek. Nevens het vroegere werk over de slangenvereering, bezitten wy nu eene volledige uiteenzetting van hun godsdienstig leven: het Hoogste Wezen *Nzopa*, de grootgeesten Hemel, Aarde, en Dampkring; de nazielen der voorouders en de geestenwereld. Eigenaardig is het uitleggen der slangenvereering door den hebreuwschen Godsdienst.

Dr. VAN BULCK G., S. J. — Wien.

Tanghe Basiel, O. F. M. Cap. *De Ngbandi. Geschiedkundige Bydragen.*
Congo Bibliotheek, XXX. Brugge. WALLEYN, 1929. XVII + 245 bl.

Reeds in 1923 en 1925 had P. TANGHE „Zantingen uit de geschiedenis der Ngbandi“ in het „Congo“tydschrift medegedeeld; nu schuldert hy ons breedvoerig de geschiedenis der Ngbandi of Mongwandi in den algemeenen kader der Bantoe- en Soedan stammen uit Midden-Afrika. Het tweede deel „Losse Bydragen“ bespreken wy hier niet, daar het enkel eene reeks aanvullende, meer plaatselyke bijzonderheden bevat; schryver verzamelde deze hier opdat zy niet verloren zouden gaan. Uiterst leeryk is nu het eerste deel. Het is betiteld: „Bydrage tot de algemeene geschiedenis der Soedanvolkeren uit Midden-Afrika.“ Het omvat eigenlyk twee verschillende kapitels: een eerste, dat opgebouwd is op de gegevens der plaatselyke overlevering en der stamboomen. Het schildert ons het indringen der Banda-Soedanezen in Kongo-Ubangi-gebied en het verdringen der Bantoe stammen. Het tweede kapittel behandelt de herkomst der stammen. Hier bouwt P. TANGHE eene koene Hypothese op. By de Calonne lezen we dat de voorouders der Azande-Avungura uit de omstreken van't Tschadmeer kwamen; by VAN DEN PLAS dat ze samen met de Banda van uit Darfoer weggevlucht waren voor de blanken (Abara, Azudia). P. TANGHE meent nu dat deze „blanken“ Joden waren uit de stad Bala in Judea, die zich in de kordofanische Karavaanstad Bara gevestigd hadden, doch hier in 1492 door de Muzulmannen verjaagd werden. De animisten (Banda en Azande) zouden van deze gelegenheid gebruik gemaakt hebben om zich aan beider heerschappy (joodsche en muzulmanische) te onttrekken en uit te wyken naar de Mbari-Shinko streek, een deel zelfs tot aan de Guinea golf. Belangwekkend is dit deeltje zeker, doch als geschiedkundig bewys mogen wy het niet aanwenden. Eer wy in de Volkenkunde iets opbouwen heeft ook Anthropologie, Ethnologie en Taalwetenschap haar woordje te zeggen. Wat we reeds kennen uit de Geschiedenis der naburigen stammen, bewyst trouwens dat het verleden der Ngbandi veel ingewikkelder geweest is dan schryver het voorstelt. Wy staan hier enkel voor de laatste volksverhuizingen. Deze worden zeer nauwkeurig weergegeven, en daarin ligt de groote waarde dezer geschiedkundige Bydrage. P. TANGHE is het zich ten volle bewust: „Indien iedere streek het hare bybrengt, zal mettertyd het een het andere aanvullen.“

Dr. VAN BULCK G., S. J. — Wien.

Basset André. *La langue Berbère. Morphologie. Le Verbe. Etude de thèmes.*
Paris, LEROUX, 1929, 8°, LII + 269 pp.

Les monographies de linguistique berbère se multiplient, mais jusqu'à présent point encore de synthèse. La seule, qui ait été tentée, est celle de RENÉ BASSET, parue en 1894 («Etude sur les dialectes berbères»). On conçoit dès lors que l'urgence de cette synthèse

est vivement ressentie par les linguistes berbérissants. Les préoccupations, qui dominent ce travail, se laissent résumer en ces quelques traits: classer les formes en indiquant pour chacune d'elles le degré d'ancienneté et la part d'innovation; faire le départ de ce qui se retrouve dans tous les parlers et de ce qui est local; retracer, dans la mesure où la comparaison des parlers permet de le faire, le sens des évolutions actuelles et créer ainsi une ébauche de l'histoire de la langue; enfin procéder à une esquisse de localisation géographique des faits dialectaux et des tendances évolutives. Dans cette première partie l'auteur ne présente qu'un fragment de la morphologie: l'étude des thèmes verbaux, et tout spécialement des thèmes de l'impératif, de l'aoriste, du prétérit et de la forme d'habitude pour la proposition affirmative simple. Au cours de cet exposé, il examine minutieusement les problèmes de l'allongement et du redoublement du radical ainsi que la dérivation par suffixation. D'autres questions sont déjà touchées ici, mais l'aperçu complet en est remis pour les volumes suivantes: je ne cite que les rapports des thèmes entre eux, le jeu des alternances vocaliques et quantitatives radicales, les jeux secondaires de vocalisme et la dérivation par préfixation. Elles seront traitées en détail, à propos des formes dérivées, des formes négatives et du nom verbal. L'auteur donne d'abord un exposé complet du système du verbe au thème simple et passe ensuite à l'énumération des diverses formes, en les classant d'après la longueur du radical et sa composition en consonnes et voyelles. La disposition est fort claire, le dépouillement est minutieusement poursuivi, malheureusement l'absence d'index en rend l'emploi difficile, quand il s'agit de retrouver une forme à examiner. L'auteur a très bien senti un autre inconvénient, c'est la difficulté de devoir présenter in extenso la morphologie, sans pouvoir renvoyer au détail d'une phonétique comparée. Tout spécialement pour des langues africaines, où les alternances vocaliques et consonantiques jouent un si grand rôle, beaucoup de problèmes restent insolubles, tant que les lois phonétiques n'ont pu être fixées. Espérons que l'éminent professeur de la Faculté des lettres d'Alger puisse bientôt achever son tableau comparatif de la morphologie et le compléter par une «Phonétique comparée». C'est le désir ardent de tous les africanisants qu'intéresse le problème de la parenté chamito-sémitique et du facteur chamitique dans les langues africaines.

Dr. VAN BULCK G., S. J. — Wien.

Levy-Bruhl L. *Die Seele der Primitiven.* Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von BARONIN ELSE WERKMANN. XI + 367 SS. WILHELM BRAUMÜLLER, Wien und Leipzig 1930. Preis brosch. Mk. 12.—.

Der Verfasser hat ein reiches Material über die oft sehr arme Geisteskultur vieler Naturvölker zusammengetragen, die primitivsten unter ihnen sind indes zu wenig berücksichtigt. Da das Buch vorwiegend populären Charakter besitzt, so hätte eine Klippe vermieden werden müssen, die dem nicht ethnologisch geschulten Teil der Leser ein schiefes Urteil über die Naturvölker aufdrängt. Neben der Beschreibung des unbeholfenen, unkritischen Denkens und desoft äußerst engen Gesichtskreises dieser Völker hätten an passenden Stellen auch die Beweise hoher Intelligenz erwähnt werden sollen, z. B. die Erfindung und oft feine Ausbildung der Sprache, eine Leistung, die nicht viel hinter jener der Kulturvölker zurücksteht und die alle anderen Leistungen in den Schatten stellt. Noch eindringlicher zeigt die gelegentliche europäische Erziehung eines Primitiven seine Fähigkeiten oft in überraschender Form.

Das Buch kommt sofort nach den einleitenden Worten zur Besprechung des heute viel erörterten *mana*, *imunu* usw. Die Beschreibung ist zwar lebendig und lehrreich, der Leser würde aber alles besser verstehen, wenn eine verwandte Erscheinung aus unserer täglichen Erfahrung beigelegt wäre. Der Verfasser hätte z. B. das geheimnisvolle *mana* des von einem Pferde verlorenen Hufeisens anführen können, dessentwegen es vom Finder mit Seidenpapier umkleidet und auf der Türschwelle befestigt wird.

Gut, aber ohne rechten Zusammenhang und klare Einteilung stellt das Buch die sozialen Verhältnisse mancher Naturvölker dar, besonders die Solidarität des Einzelmenschen mit seiner Gruppe. Die fundamentalen Unterschiede der Völker in einzelnen

Kulturkreisen hätten hier wenigstens andeutungsweise hervorgehoben werden sollen. Drei Kapitel behandeln die Ansichten einzelner Naturvölker über die Persönlichkeit. Die vielen angeführten Beispiele geben ein interessantes Bild von deren Vorstellungen hierüber, aber in einer dem Verfasser eigenen Beleuchtung, die zuweilen mehr verwirrt als aufklärt.

Der zweite Teil des Buches handelt über das Leben und Sterben des Individuums, über das Leben nach dem Tode, über den Toten als Doppelwesen, über den Zustand der Toten und über die Wiedergeburt. In diesem Teil treten die zuweilen gewundenen Erklärungen hinter den gesammelten Beobachtungen zurück. Die Auswahl des Materials ist aber einseitig. Aus dem Texte könnte man z. B. schließen, daß der Schädelkult ungefähr bei allen Stämmen vorkommt. Da der Verfasser kein Ethnologe ist, so ist ihm entgangen, daß nur ackerbauende Stämme betonten Ahnenkult unter Verwendung von Schädeln besitzen, weder die Jäger, noch die reinen Nomaden, noch die eigentlich Primitiven kennen diesen Kult, er ist höchstens hier und da durch fremden Einfluß oberflächlich eingedrungen. Es wäre nicht schwer, den lückenhaften Text durch straffere Führung und gelegentliche Ergänzungen viel wirkungsvoller zu gestalten.

P. DAMIAN KREICHGAUER, S. V. D.

Krast Joseph. *Les Ligures comme substratum ethnique dans l'Europe illyrienne et ouralo-hyberboréenne.* XX + 143 pp. Strasbourg, HEITZ & CIE. 1930. Prix Mk. 20.—.

Die Kenntnis der Ligurer, des ältesten noch deutlich erkennbaren seefahrenden Mittelmeervolkes hat in diesem Buche eine kräftige Förderung erfahren. Ligurische Elemente sind nachgewiesen vom Kaukasus bis Spanien, England und Skandinavien. Man findet da Verwandtschaft in der Sprache, manchmal allerdings nur noch in ganz geringem Umfang, dann ähnliche Rechtsbestimmungen und religiöse Anschauungen, mütterrechtlichen Einschlag, Megalithen und Lust zu kühnen Seefahrten. In Spanien hat sich die alte Schicht am besten bewahrt, dort folgten auf die Ligurer erst die Iberer, dann die Kelten. Dieses westliche Gebiet behandelt der Verfasser hier noch nicht, sondern nur das der zentralen und östlichen Ligurer. Seine Beweise sind meist solid. Wo er zweifelhaftes Material einfügt, da soll dies anderen Forschern die Weiterarbeit erleichtern. Die linguistische Seite des Problems ist gut und stark vertreten; sie ist aber nicht, wie viele ältere Forscher glaubten, die wichtigste oder gar die einzige. Der Verfasser hat, dem Zuge der vier letzten Jahrzehnte folgend, erkannt, daß ohne ethnologische Ergänzungen nicht voranzukommen ist. Die sprachliche Prüfung stößt manchmal auf unübersteigliche Hindernisse. Die Durchdringung des ursprünglichen Gefüges mit indogermanischem Gut hat ja fast überall den alten Charakter der Sprachen schwer erkennbar gemacht, so wie es viel später etwa in Bulgarien der Fall war. Einzelne geschützte Landstriche haben aber doch ganz deutlich Reste vom alten Stock bewahrt, so Thrakien, Illyrien, Phrygien, Armenien und besonders Nordspanien. Der Verfasser weist im linguistischen Teil auf eine augenfällige, schon lange beobachtete Ähnlichkeit hin: Eine Stadt Segeste (Hegeste) findet sich in Pannonien, eine in Sizilien und zwei in Illyrien [*hegi* Berg, *etse*, pelasg. *asty* Wohnung, Stadt]. Auch die Inseln auf *usa* lassen die alte Spur verfolgen vom Hellespont bis zu den Säulen des Herakles.

Der spezielle Teil beginnt mit einer ausführlichen Vergleichung von albanischen Worten mit liguro-baskischen. Sehr viele Substantive, Adverbien, Konjunktionen, Präpositionen und Verben werden gegenübergestellt. Einige Beispiele seien hier angeführt. Alb. *arre*, *harre* Nuß, Bask. *ur*, *hur* Haselnuß; A. *barabar*, B. *berbera* ähnlich; A. *dor-dolets* Schreckbild, B. *durdurio* Geräusch, *durdusia* Drohung; A. *lule* Blume, auch *lilude*, *lilitze*, maked. *lilitza*, ngr. *luludon*, mag. *luludzi*, B. *lili* Blume, *lilika*, *lilitza* Sprößling; A. *potpoloske*, B. *pospolina* Wachtel; A. *siri-miri* Durcheinander, rum. *ciri-miri*, B. *tsirri-porro*, *tsirri-mirri*; A. *epem*, *nepem*, B. *eman* geben; A. *peperone*, B. *barbau* Gespenst; A. *zagar*, B. *zakhur* Hund; A. *tok* Erde, B. *toki* Ort; A. *ea*, B. *ea* ob. — Die Beziehungen des Albanischen zum Südkaukasischen sind ebenso deutlich. Beide besitzen z. B. vigesimalen Zahlenbau, ähnliche Passivbildung und gleiche Wurzeln für die Hilfsverben.

Das zweite Kapitel des Buches behandelt die Spuren der Ligurer in Zentraleuropa aus vorindogermanischer Zeit. Hier wiegen wohl in der linguistischen Vergleichung die zweifelhaften Elemente vor, aber es bleiben doch genug überzeugende übrig, einige wirken sogar überraschend, so das alpine *Senn*, *Sain* gegen Bask. *zain* Hirt; *Sahne* gegen *ezne*, *zene*; das bayrische *ös* (=Ihr) gegen *ze*, *zeu*; das angels. *aarn*, *erne* gegen *arrano* Adler; *Hansa* gegen *hanitz* viel; ahd. *heri* gegen *herri* Volk; ahd. *Hel* gegen *hil* Tod, *raunen* gegen *eraunsi* murmeln; *Achsel* gegen *azia* Schulter, *Ebbe* gegen *ibia*, *Kautz* gegen *houtz* Eule, *Knappe* gegen *nehabe* Diener.

Der Verfasser will eine neue Terminologie auf diesem Gebiete einführen, die wahrscheinlich als zu kompliziert nicht durchdringt. Als Präligurer bezeichnet er die nordkaukasisch-uralischen Völker (Hyperboräer). Aus der Mischung dieser mit den Iberern, deren Heimat zwischen dem südlichen Kaukasus und Libyen lag, gingen die Protoligurer hervor. Eine neue Mischung im Westen Europas ließ die Basken entstehen. Die indogermanisierten Protoligurer soll man als Deuteroligurer bezeichnen. Dazu kommen noch die Ibero-Basken, die Albano-Illyro-Pelasger, die alarodischen Protophyrgier, die Ibero-Kaukasier und einzelne andere.

Die Kenntnis dieser neuen Ausdrücke macht eines der Hauptresultate des Verfassers leicht verständlich: „Archäologische Erwägungen ließen eine enge Beziehung der Protoligurer zu den Ibero-Kaukasern vermuten. Diese Vermutung wird durch linguistische Prüfung trefflich bestätigt: Ein großer Teil der Worte über die Bodenkultur ist bei diesen Völkern gleich, d. h. sie sind gebildet aus gemeinsamen Wurzeln des Baskischen, des Pontokaukasischen und des Alarodo-Armenischen. Z. B. die Worte für Getreide, Weizen oder Gerste (bask. *gari*, armen. *gari*, *kari*, karthvelisch *kheri*), für die Obstbäume und ihre Früchte, für viele Haustiere. Diese in Hesperien, im pontischen Kaukasus und in Armenien gebrauchten Worte sind ligurisch. Sie stammen aus dem protoligurischen Sprachschatz, der die Basis des Baskischen wie des Alarodisch-Phrygischen bildet und der sich auch im pontokolchisch-iberischen Kaukasus findet... Trennt man die Präligurer und baskoïden Protoligurer von den späteren indogermanischen Ligyern (Verwandte der Illyro-Thraker), und legt man Gewicht auf die anatomischen Unterschiede zwischen den dolicho- oder mesati-hypsikephalen Basko-Ligurern gegenüber den Kaukasoligurern von mehr brachykephal-alpinem Typus... und stellt man dieser Teilung der primitiven Ligurer die jüngeren brachykephal-alpinen, mit südosteuropäischem Sprachtypus gegenüber, nämlich die thrakophrygo-armenoiden, so glauben wir damit den Schlüssel zur definitiven Lösung des ligurischen Problems gegeben zu haben, das so eng verknüpft ist mit den iberobaskischen, albano-illyro-pelasgischen, den alarodo-protophyrgischen und iberokaukasischen Fragen.“

Das inhaltreiche Buch wird ohne Zweifel sowohl Philologen als Ethnologen zu weiteren Studien über die Mittelmeervölker anregen, am meisten über die Philister, die Kreter, die Achäer, die Pelasger und die Etrusker.

Der angegebene Preis von Mk. 20 dürfte einen Druckfehler enthalten.

P. DAMIAN KREICHGAUER, S. V. D.

Ried H. A. *Miesbacher Landbevölkerung.* Eine rassen- und volkskundliche Untersuchung aus Oberbayern. Deutsche Rassenkunde. Forschungen über Rassen und Stämme, Volkstum und Familien im deutschen Volk. Im Auftrage der Mitarbeiter herausgegeben von EUGEN FISCHER, Bd. III. GUSTAV FISCHER, Jena 1930. VIII + 171 SS. Mit 51 Abb. im Text und 9 Tafeln nach Zeichnungen und Lichtbildaufnahmen des Verfassers.

Leitgedanke der Arbeit war, den Menschen der Heimatscholle rassen- und volkskundlich zu erforschen, wobei das Schwergewicht auf der Mitteilung eigener Beobachtungen an Ort und Stelle ruht. An die Schilderung der Siedlungsgeschichte des Bezirkes sowie seines geologischen Seins und Werdens schließt sich die Darstellung des rassenkundlichen Aufbaues, die, unterstützt durch 26 Zahlentabellen und 54 Lichtbildaufnahmen auf 9 Tafeln, erhellt, daß in beiden Geschlechtern die dinarische Rasse am stärksten, bei den Männern

der nordisch-dinarische Typus und bei den Frauen der alpine Typus am zweithäufigsten vertreten ist. Eine besondere Fähigkeit der psychologischen Einfühlung und der inneren Anteilnahme verleihen dem Kapitel über den Volkscharakter, der Darstellung von Wirtschaft, Kost, Haus und Hausgeräte eine feine Note, die auf die anschließenden Mitteilungen über die Tracht, über Sitte und Brauch, über die charakteristische Sitte des Haberfeldtreibens und über das Wildern einen besonderen Reiz ausübt. Fast alle 51 Abbildungen beziehen sich auf die Schilderung des Hauses und der Hausgeräte.

Alles in allem: Aus der innigen Wesensverbundenheit von Verfasser und Volkstum entsproß aus einem Guß hervorgegangen ein kleines Meisterwerk über Rasse und Volk der Miesbacher Landbevölkerung, das nahezu ausschließlich aus dem Born eigener Beobachtungen und Studien schöpft und zweifellos einen Höhepunkt volksbildnerischer Darstellungsgestaltung im Rahmen der Studienfolge „Deutsche Rassenkunde“ bedeuten dürfte.

Mit Spannung wird einer im Vorwort gemeldeten Schilderung der Ergebnisse der Blutgruppenzugehörigkeit, des Vergleiches des Rassenaufbaues der gegenwärtigen Bevölkerung mit dem der Vorfahren im 15. bis 18. Jahrhundert, die RIED vor 20 Jahren studierte, sowie der Darstellung der Mundart entgegengesehen, auf die der Verfasser in breiterem Zusammenhang zurückkommen will.

Dr. K. H. ROTH-LUTRA.

Scheidt Walter. *Die rassischen Verhältnisse in Nordeuropa nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung.* Sonderausgabe aus der Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie, Bd. XXVIII. E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung (ERWIN NÄGELE), G. m. b. H., Stuttgart 1930. 197 SS. Mit 12 Bildertafeln, im ganzen 47 Karten und 25 Textbeilagen.

Die Darstellung nimmt ihren Ausgang von den rassenkundlichen Beobachtungen an der jetzigen und einstigen Bevölkerung der einzelnen nordeuropäischen Länder und gründet sich dabei auf alles veröffentlichte anthropologische Material, das den technischen und biologischen Voraussetzungen entspricht, die von Fall zu Fall eigens erörtert werden. Das brauchbare Beobachtungsmaterial umfaßt insgesamt 79.891 Männer, 5453 Weiber und 4727 Schädel. Der Sichtung, Gruppierung und Zusammenfassung der jeweiligen Untersuchungen schloß sich eine völlige biometrische Neubearbeitung an. Auf beigefügten Karten werden nach einer neuen eindrucksvollen Methode die örtlichen Unterschiede körperlicher Rassenmerkmale wiedergegeben.

Einen nicht unerheblichen gewissen Anteil der gewaltigen Arbeitsleistung hätte sich SCHEIDT durchaus ersparen können. Es führt keineswegs zu neuen Erkenntnissen, wenn dieselben Untersuchungsreihen sowohl hinsichtlich der Mittelwerte, also unter Zugrundelegung der durchschnittlichen Abweichung, als auch hinsichtlich der prozentualen Besetzung der Merkmalsklassen, also unter Zugrundelegung der mittleren quadratischen Abweichung, miteinander verglichen werden, sondern vielmehr zu einer Verschleierung der Tatbestände. Schon der Umstand, daß Mittelwert und Merkmalsklassenstärke — nicht aber bei denselben Gruppen — nebeneinander verwendet werden müssen, da ja bei den meisten älteren anthropologischen Studien die Frequenzreihe einzig und allein in Gestalt dieser letzteren Prozentsatzangaben vorliegt und da diskontinuierliche Merkmale nur in dieser Form erfaßbar sind, zwingt logischerweise zur Wahl einer einheitlichen rechnerischen Basis: dann kann aber die durchschnittliche Abweichung, auf der doch im wesentlichen die Studie SCHEIDT's fußt, in Anwendung kommen; denn ein diesbezügliches Streuungsmaß für alternative Variabilität existiert nicht. Zu diesem methodologischen Bedenken gesellt sich ein weiteres: SCHEIDT hält starr an der landläufigen Auffassung fest, daß eine Unterschiedssicherung erst erreicht ist, wenn die Differenz mindestens den dreifachen Wert ihrer Streuung ausmacht, und verschließt sich unzweifelhaft der Erkenntnis einer ganzen Reihe von weiteren Ergebnissen, die möglicherweise von besonderem Einfluß auf seine Schlußfolgerungen gewesen wären.

An die Schilderung der Rassenverhältnisse innerhalb der einzelnen nordeuropäischen Länder schließt sich eine Betrachtung des gesamten Nordeuropa. Die Prüfung der Be-

funde auf Rassenvermischung und Rassenvermischung führt zu dem überraschenden Resultat, daß es im Norden des Erdteils überhaupt keine typische hellhaarige Bevölkerung von ähnlicher Ausprägung wie der Haarfarbentypus der dunkelsten Populationen dieses Gebietes gibt. Die uneinheitlichsten Bevölkerungen müssen auf Grund der Variationsstatistik in Einklang mit den bisherigen Auffassungen der meisten Autoren in manchen Teilen von Wales, Südwestnorwegen und Nordschweden vermutet werden. Ganz überraschenderweise jedoch offenbaren die Merkmalskorrelationen, daß in gewissen Gebieten von Wales, Schottland, Westirland und Norwegen die hellere Komponente rundköpfiger und nicht langköpfiger ist und daß ein dunklerer und kleinwüchsiger Typus, sei es durch Schmal-, sei es durch Breitköpfigkeit ausgezeichnet, in Nordeuropa gar nicht existiert.

Nach einer Kritik der Annahmen über Anzahl und Beschaffenheit der in Nordeuropa lebenden prähistorischen, frühgeschichtlichen und heutigen Rassen sowie nach einer Überprüfung der Auffassungen über die Zumischungen in den einzelnen Gebieten unterscheidet der Verfasser einen hellhaarigen binnenskandinavischen Schlag nordischer Rasse von einem dunkelhaarigen atlantischen. Die aus der Cromagnon-Rasse hervorgegangenen jungsteinzeitlichen Bevölkerungen des westlichen Mittelmeeres und der nordatlantischen Küste wurden im nördlichen Zweig nach hellerer Gesamtfärbung gezüchtet, während im Osten und später auch im nördlichen Verbreitungsgebiet aus der Vermischung mit einer anderen (vielleicht der vorderasiatischen) Rasse der atlantische Schlag entstand.

Ein Schriftennachweis, ein Autoren- und Schlagwörterverzeichnis sowie Erläuterungen zu den Tafeln mit Photos beschließen die mustergültige Arbeit.

Das SCHEIDT'sche Werk stellt unzweifelhaft die bedeutsamste europäische und — ohne Übertreibung — überhaupt menschliche Rassenanalyse dieser Art dar, die jemals unternommen worden ist, und zugleich die objektivste Studie dieser Art, die nach klar umrissenen Kriterien, gestützt auf die biometrische Formulierung der Befunde und Befundvergleiche, eine Erklärung für die Vielgestaltigkeit der Tatbestände sucht: Mit einem Wort — ein rassenkundliches Standardwerk der anthropologischen Massenstatistik, geschaffen — eine Ironie des Schicksals — von dem fanatischsten Vertreter der Anthro-Biologie, der Anthropologie gleich Erbgeschichte des Menschen setzt. Die Studie wurde vom Verlag auf das glänzendste ausgestattet.

Dr. K. H. ROTH-LUTRA.

Gerlach Kurt. *Begabung und Stammesherkunft im deutschen Volk.* Feststellungen über die Herkunft der deutschen Kulturschöpfer in Kartenbildern. J. F. LEHMANN's Verlag, München 1929. 112 SS. Mit 23 zweifarbigen Karten, einer zweifarbigen Tafel und einer Deckblattkarte.

Ähnlich wie FRANCIS GALTON für England, ODIN für Frankreich und GEIPEL für Deutschland, verzeichnet GERLACH die Geburtsstätten bzw. die Heimatlandschaften bedeutender deutscher Männer auf Karten: Die Dichter, Maler, Musiker, Ärzte, Mathematiker und Generäle werden nach Zeitabschnitten getrennt, um die Verschiebungen am Anteil der einzelnen Landschaften im Laufe der Jahrhunderte ersehen zu lassen.

Als Erklärung für die eigenartige Ablösung der Kulturschöpfer hervorbringenden Stämme einstens im Süden durch solche im Norden anerkennt der Verfasser nur rassische Ursachen, ohne jedoch irgendwo den Versuch zu machen, andere Gründe scharf zu beleuchten und kritisch auszuschließen. Der reichlich oberflächliche journalistenhafte Begeleittext erübrigt eine nähere Auseinandersetzung mit seinem Inhalt.

Der unzweifelhafte Wert der Studie liegt in dem Kartenmaterial, das — wie der Referent hofft — die Anregung gibt, es nach bewährten kulturgeschichtlichen Grundsätzen zu interpretieren. Die Kartogramme harren ihrer wissenschaftlichen Deutung.

Dr. K. H. ROTH-LUTRA.

Jaspert F. und W. *Die Völkerstämme Mittel-Angolas.* Veröffentlichungen aus dem städtischen Museum Frankfurt am Main V. Frankfurt am Main, BÄR, 1930, 4°, XVIII + 155 pp.

La présente étude est le résultat d'un voyage dans l'Angola central, entrepris par les frères JASPERT. Les explorateurs, qui se refusent eux-mêmes le nom d'ethnographes, ont sans aucun doute le mérite d'être d'excellents observateurs: certaines descriptions minutieuses, qu'ils nous ont fournies, en sont la preuve évidente. Mais on comprend dès lors que les informations soient restées incomplètes et que plusieurs questions fort importantes n'aient pas été traitées; ils nous décrivent par exemple avec grande précision, l'habitation et le mobilier, mais il n'en est plus ainsi pour d'autres points de la culture matérielle (par exemple les armes ou les instruments) et surtout ce n'est plus le cas dès qu'il s'agit de la culture spirituelle (religion, sociologie, régime économique). Ce qui est plus grave, c'est que les auteurs, qui se présentent dès la première page de leur introduction comme disciples de LÉVY-BRUHL, ont ajouté après coup aux observations faites sur place des remarques explicatives à portée philosophique. Ces ajoutes ne peuvent se prévaloir de posséder la valeur d'observations objectives, recueillies scientifiquement et impartialement, puisqu'elles ne resorted pas de l'enquête elle-même, mais qu'elles se présentent comme simples interprétations aprioristiques et subjectives. Heureusement l'intrusion de ces remarques est tellement manifeste et l'interprétation qu'elles nous proposent est si peu conforme aux matériaux documentaires, que l'ethnologue judicieux et critique pourra aisément éliminer ces parenthèses. Toutefois elles risquent de gâter toute la valeur scientifique de l'enquête. Tant qu'une nouvelle enquête ne nous apporte pas de renseignements nets et précis, qui confirment ou contredisent les données du présent ouvrage, l'utilisation de ces informations reste précaire et dangereuse.

Dr. VAN BULCK G., S. J. — Wien.

Actes du V^e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund. 27 à 29 Août 1929. 346 SS. Lund, C. W. K. GLEERUP, 1930.

Der 1929 zu Lund gehaltene V. Internationale Kongreß für Religionsgeschichte hat die Reihe seiner Vorgänger (Paris 1900, Bâle 1904, Oxford 1908, Leyden 1912) erst nach dem langen Intervall der Kriegs- und Nachkriegszeit fortgesetzt. An der Spitze des Internationalen Komitees stand der Erzbischof von Uppsala N. SÖDERBLOM. Vertreten waren 16 Staaten, 42 Universitäten und eine Anzahl wissenschaftlicher Institute. In 8 Sektionen wurden zusammen 88 Referate erstattet: I. Allgemeine Fragen (11), II. Religion der Primitiven und Folklore (12), III. Ägypten und die alten Semiten (7), IV. Griechen und Römer (14), V. Germanen, Kelten und Slawen (14), VI. Iran, Indien und der äußerste Osten (9), VII. Islam (5), VIII. Judentum und Christentum (16). Der erschienene Bericht enthält außer den auf dem Kongreß erstatteten Referaten im Anhang zwei Abhandlungen, die auf dem Kongreß nicht gelesen wurden. Die im nachfolgenden gebrachte Auswahl und Skizzierung mehrerer Referate ist auf das Interesse der „Anthropos“-Leser abgestellt und nimmt im besonderen auf das im Vordergrund des Kongresses gestandene „Seelen“-Thema Rücksicht. Die Gruppierung geschah hier nach sachlich-inhaltlichem Gesichtspunkte. A. Seelenvorstellung. A. BERTHOLET, Berlin („Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung“) glaubt zeigen zu können, daß die primitive Auffassung der Seele in doppelter Verzweigung verläuft; in einer dynamistischen Linie: die Seele stellt sich als ein in einem körperlichen Organ enthaltener, bestimmter materieller Stoff dar, der als krafthaltiger ganz automatisch wirksam ist, und in einer personalistischen Linie: die Seele erscheint als Bild und Schatten, als Doppelgänger und alter ego des Menschen von einer irgendwie personenhaft vorgestellten Gestaltung. Es gibt Fälle von Vermengung beider Auffassungen. Das Nebeneinander beider darf nicht in ein rein zeitliches Nacheinander aufgelöst werden, wenn auch die Umbildung des dynamistischen in den personalistischen Gedanken zuweilen nachweisbar ist. — G. VAN DER LEUW, Groningue („Phänomenologie der Seele“), will mit Hilfe der phänomenologischen Methode verständlich machen, daß die verschiedenen Formen des Seelenglaubens auf ein Grunderlebnis zurückgehen: das Innwerden der Grenzen des Lebens und das Auffinden einer überlegenen Macht im Leben. — E. TENNMANN, Dorpat, bringt eine „Übersicht über die möglichen Begriffe der Seele“. Die von G. TEICHMÜLLER vollzogene Einteilung der Weltansichten nach

ihrem Ausgangspunkt — Außenwelt oder Bewußtsein — wendet TENNEMANN auf die Vorstellung bzw. den Begriff der Seele an. Die daraus sich ergebende Einteilung und Übersicht hat viel für sich. Mit Zustimmung schließen wir uns dem Satze an, den er in Hinblick auf den christlichen Seelenbegriff niederschreibt: „Die Hauptsache ist aber im Gegensatz zum Materialismus wie Idealismus die Anerkennung der individuellen zeitlosen Substantialität der Seele, nicht bloß als des Trägers, sondern als des Besitzers ihrer realen Akte, Wollungen (= Gefühle) und Handlungen und ideeller Vorstellungen“. — H. RUST, Königsberg, behandelt die „Seele als Offenbarungsträger“ in einer religionspsychologischen Studie, welche den Erscheinungsbereich, den Vorgang und den Inhalt der Offenbarung bestimmt und schließlich die Frage aufwirft, warum etwas für Offenbarung gehalten wird. Die rationalistische Beantwortung des letzten Punktes befriedigt nicht. — M. P. NILSSON, Lund, beantwortet die Frage: „Existiert ein primitiver Seelenbegriff?“ negativ: bei Primitiven und auch noch auf viel höheren Stufen der Kultur existiert nicht ein wirklicher Begriff von der Seele; was existiert, ist „ein Bündel von Assoziationen, die an einem gegebenen Punkte ansetzen und dadurch bestimmt werden, obgleich sie lose und schillernd sind“. „Es existiert ferner nicht nur ein Assoziationsbündel, sondern eine Vielheit von solchen, weil es eine Vielheit von Ausgangspunkten gibt.“ Die Assoziationsbündel laufen nebeneinander her und werden erst sehr spät auf Zusammenhang, Übereinstimmung oder Widerspruch geprüft. Der „Seelenstoff“ scheint eine Vorstellung anderer Art zu sein. — Ihm gegenüber behauptet R. KARSTEN, Helsingfors („Die Seelenvorstellung der Naturvölker“), daß die sogenannten wilden Völker, trotz aller vorhandenen Widersprüche in ihrer Seelenvorstellung „wirklich einen bestimmten Seelenbegriff haben, der in ungefähr derselben Form bei den verschiedenen Naturvölkern vorkommt“. KARSTEN will die TYLOR'sche Definition von der Seele vervollständigen. Richtig an ihr sei, daß der Seelenglaube seinen Ursprung in den Beobachtungen des Todes und der Krankheiten habe; die im Traum gemachten Erlebnisse hätten dabei nur eine sekundäre Rolle gespielt. Er fügt hinzu: die Körperseele ist wesentlich identisch mit der Lebenskraft, die den ganzen Körper durchströmt, aber in gewissen wichtigen Teilen desselben besonders konzentriert ist. Darum ist mit dem Glauben an eine Körperseele der Glaube an eine geheimnisvolle magische Kraft — das Mana der Melanesier — aufs engste verknüpft; so ist denn auch aus dem Seelenglauben die Magie entstanden. Die sogenannte präanimistische Zaubentheorie erweist sich aus diesem Gesichtspunkt als unrichtig. — E. ARBMANN, Uppsala („Seele und Mana“), leugnet einen solchen notwendigen inneren Zusammenhang zwischen dem Glauben an zauberkräftige Dinge und der auf primitiveren Stufen häufig vorkommenden Naturbelebung. Das Mana — die mysteriöse supranormale Kraft — weist auch bei persönlichen Wesen völlig unpersönliche Züge auf. Vom primitiven Gesichtspunkt aus muß es als eine spezifische, mystische Potenz bezeichnet werden, die mit Seele (Leben und Bewußtsein) nichts zu schaffen hat; es kommt dem Besitzer — dem Gott, dem Menschen, dem Ding — als solchem, nicht seiner Seele zu. — Auch nach C. W. v. SYDOW, Lund („Die psychologischen Gründe der Mana-Vorstellung“), steht die Mana-Vorstellung in keiner notwendigen Verbindung mit Geistern oder Seelen; sie wird verursacht durch einen besonderen Assoziationstyp, die „Emotionalassoziation“: ein Gegenstand, der wegen seines besonderen, vom Normalen abweichenden Aussehens emotionell wirkt und dadurch in der Gedankenwelt des Primitiven — SYDOW führt als Typen primitiven Denkens die Bauern seiner Heimat vor — stark in den Vordergrund tritt, wird als manahältig bzw., wenn seine Kraft sich als gefährlich erweist, als *tabu* aufgefaßt. Gewisse animistische Erklärungsweisen FRAZER's und MANNHARDT's ließen sich wissenschaftlich nicht mehr verteidigen. — O. PERTOLD, Prag („The Conception of soul in the Sinhalese Demon-Worship“), zeigt, wie die alten Seelenvorstellungen der Sinhalesen beibehalten wurden, sich aber unter dem Einfluß der buddhistischen Philosophie, durch welche die Existenz einer Seele verworfen wird, in komplizierter Weise weiterentwickelt haben. — W. THALBITZER, Kopenhagen, faßt sein Problem „Eskimo Conception of soul“ in die Doppelfrage: 1. Gibt es in der Eskimosprache ein System von Bezeichnungen für Seele und verwandte Begriffe, die einem System ähnlicher Kategorien in den europäischen Sprachen entsprechen? 2. Was verstehen die Eskimo unter ihren Bezeichnungen und Begriffen? Die Unter-

suchung ergibt, daß eine solche Entsprechung zwischen den Eskimo- und europäischen Begriffen nicht besteht. — E. BICKEL legt „Die verschiedenen Seelenvorstellungen im homerischen Volksepos“ dar. — F. M. CORNFORD, Cambridge, untersucht die Seelenvorstellung bei Platon („The soul in Plato“). — H. J. ROSE, St. Andrews („Ancient Italian beliefs concerning the soul“), geht an der Hand archäologischer und späterer schriftlicher Zeugnisse den Wandlungen der Seelenvorstellung auf italischem Boden nach. — G. NECKEL, Berlin, will in seiner Abhandlung „Der TYLOR'sche Seelenbegriff und die germanischen Quellen“ an einem recht spärlichen und vagen, aus der altisländischen Literatur gesammelten Material beweisen, daß es in der primitiven Mentalität keine Vorstellung von „seelischen“ Toten, sondern nur einen Totenmonismus (Vorstellung von der „lebenden Leiche“) gäbe. — Madame H. DE WILLMAN-GRABOWSKA, Krakau (L'idée de l'âman dans les Brâmana“), läßt erkennen, wie vielgestaltig und fließend der *âman*-Begriff in der indischen Philosophie ist. — Nach CH. GUIGNEBÉRT, Paris („Remarques sur quelques représentations chrétiennes antiques touchant l'origine et la nature de l'âme“), hätten sich die kirchlichen Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts angesichts des Schwankens und der Unsicherheit des Seelenbegriffes in den heiligen Schriften des Neuen Testaments und des dadurch verursachten Mangels einer bestimmten apostolischen Tradition in diesem Punkte bei ihren Spekulationen über die Seele jenen philosophischen Richtungen angeschlossen, in deren Einflußsphäre sie eben lebten. — A. KLAWEK, Lwow („Der Himmel als Wohnung der Seelen nach jüdischer und christlicher Anschauung“), glaubt aufzeigen zu können, durch welche gedanklichen Elemente die innere Evolution der jüdischen Jenseitsanschauungen vom Scheolglauben des Alten Testaments bis zum Glauben an den himmlischen Aufenthalt der Seelen sich vollzogen habe. Ähnliche eschatologische Vorstellungen in Babylonien, Ägypten und besonders deutlich im Parsismus will der Verfasser aus einer „Urverwandtschaft“ verstehen. — In den Abschnitt „Seelenvorstellung“ sind noch miteinander zu beziehen die Referate: ST. A. COOK, Cambridge: „Ideas of continuance and soul in Israel“ und Z. DIESENDRUCK, Jerusalem: „Der Seelenbegriff in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters.“ B. GOTTESVORSTELLUNG. R. PETTAZONI, Rom („L'Omni-science de Dieu“), behauptet: die Allwissenheit ist das Attribut nicht allein der einzigen Gottheiten der großen monotheistischen Religionen (Jahve, Allah, Ahura Mazda), sondern auch mehrerer oberster Gottheiten polytheistischer Religionen (Varuna, Zeus, Juppiter, T'ien); hier ist „allwissend“ = „allsehend“, sofern sie Himmelsgötter sind. Das Allwissendsein vom elementaren Typ des Allsehendseins gelte aber ebenso von einer Anzahl Höchster Wesen der Urvölker (Allvater, Urheber). PETTAZONI glaubt damit ein neues Zeugnis zugunsten der von ihm vertretenen naturistischen, physikalischen, zum Teil uranischen Interpretation der primitiven Hochgottgestalten beigebracht zu haben. — Der Artikel von C. CLEMEN, Bonn, „Der sogenannte Monotheismus der primitiven Völker“, der im „Archiv für Religionswissenschaft“ (XXVII, 1929, 290 ff.) vollständig erschien, hat von berufenster Seite, durch P. W. SCHMIDT („Der Monotheismus der Primitiven“, „Anthropos“, XXV, 1930, 703 ff.), eine Erwiderung erfahren. Daß für CLEMEN, wie P. SCHMIDT erkennen läßt, dabei anscheinend nicht nur rein wissenschaftliche Interessen in Frage kamen, verdient der Beachtung. — K. MARÓT, Budapest („Der primitive ‚Hochgott‘“), wendet sich in der Behandlung seiner Frage gegen jede Entwicklungsreihe: gegen die „gewöhnliche evolutiv-historische Reihenvorstellung“, wie auch gegen die LANG-SCHMIDT'sche „retrograde Entwicklungsreihe“. MARÓT will das Auftreten der Hochgottgestalten aus inneren, seelischen Bewußtseinslagen erklären, Ursprung und Entwicklung religiöser Vorstellungen zunächst in „psychogenetischen Vorstellungen“ suchen. Die Hochgottgestalten seien S, eite an Seite mit niederster Magie“ aufgetreten. — S. CZARNOWSKI, Warschau, beschäftigt sich mit der polynesischen Schöpfergestalt („Le Dieu Créateur des cosmogonies polynésiennes“): Wenn auf den ersten Blick der Schöpfer in den polynesischen Kosmogonien als ein metaphysisches und mystisches Wesen aufgefaßt werden könnte, so zeigen die Texte, in ihrem Zusammenhang genommen, daß die Begriffe, mit denen die Spekulation der Priester arbeitet und die deren Charakter bestimmen, ihren Ursprung im sozialen Milieu haben; in diesem Rahmen erscheinen die Schöpfer als Befruchter und Ordner des Lebens in Zeit und Raum. — G. FURLANI, Florenz („The so-called Monotheism

of Babylonia and Assyria“), sieht die Erklärung für das „fascinating problem“ der in Babylonien sich zeigenden monotheistischen Tendenzen darin, daß man in Bittgebeten und -gesängen an eine einzelne Gottheit, in dem Bestreben, deren Machtvollkommenheit in schmeichlerischer Weise möglichst hoch zu erheben, so weit ging, ihr zu sagen, sie schlosse alle anderen Gottheiten in sich. — W. MALDONIS, Riga, untersucht den „Gottesbegriff in den altlettischen Volksliedern und Märchen“: Die lettischen Volksüberlieferungen kennen keine Götter, sie haben nur einen einzigen Gott, dessen Bezeichnung *dievs* als nomen proprium mit dem nomen appellativum gleichbedeutend ist und nur in der Einzahl gebraucht wird. Der *dievs* hat keine Genealogie, keine Verwandtschaft, er ist sui generis. MALDONIS versucht, die Elemente, die sich in verschiedenen späteren Kulturperioden um den ursprünglichen Gottesbegriff gelagert haben, analytisch zu bestimmen. — S. KONOW, Oslo („The Indian conception of god“), glaubt aus dem hinter den Einzelgöttern stehenden Begriff eines alles durchdringenden Gesetzes die Tatsache erklären zu können, daß, ungeachtet der scheinbaren Vielheit der Götter auf der einen, der ausgesprochen pantheistischen Tendenzen auf der anderen Seite, in der indischen Religiosität doch etwas da ist, was man als ursprünglichen indischen Monotheismus charakterisieren möchte. C. Einige andere Themen. G. LANDTMANN, Helsingfors („The actual beginnings of offering“), fordert für die Herausarbeitung der ältesten Form der Religion und ihres Kultes „a method of exact descriptive study“, die er bis zu einem gewissen Grade auf Prinzipien aufbauen will, wie sie in gewissen Zweigen der Biologie Anwendung finden. Zur Frage nach den Anfängen des Opfers bringt er einen Beitrag von den Kiwai-Papuas von Britisch-Neuguinea. Ihre Opfer sind typische Gabenopfer („gift-offering“); sie wollen damit die verschiedenen überirdischen Wesen sich geneigt machen. Im Gegensatz zur ROBERTSON SMITH'schen Opfertheorie kann er auch nicht eine Spur einer sakramentalen Verbindung finden. — D. NIELSEN, Kopenhagen, geht in seiner Abhandlung „Über die arabische Herkunft der jüdischen Nation und Religion“ nicht unbekannte Bahnen: Das israelitische Volk ist aus Nordarabien in Palästina eingewandert; darum war ihm auch ursprünglich die primitive altarabische Religion zu eigen. Diese altarabische-südsemite Religion ist durch eine scharfe Trennungslinie von der nordsemite Bauernreligion geschieden. Während in der Regel die Araber, sobald sie unter den Einfluß der höheren nordsemite Kultur gerieten, ihre alte Kultur und Religion aufgaben, bildet Israel hievon eine Ausnahme: die israelitische Religion hat mit starkem Konservatismus eine Reihe altarabischer Elemente festgehalten. Durch die so zustande gekommene Mischung von süd- und nordsemite Elementen ist Israels Religion später ein Unikum unter den Religionen des Altertums geworden. — V. ŠČERBAKIVSKYJ, Prag, zeigt in einer wertvollen methodisch-vergleichenden Studie religiöser Volkskunde: „Reste der ursprünglichen Religion in der Ukraine“ die Beziehungen der Ukraine zu den nordwestlichen Kulturen Skandinaviens und denen Kleinasiens einerseits, ihre scharfe Scheidung von den nordöstlichen Nachbarn, den Großrussen, andererseits auf. — N. LITHBERG, Stockholm, lenkt in seiner Studie: „Mutterrechtliche Züge in der altnordischen Götterwelt“ die Aufmerksamkeit auf die Nerthus-Njord-Gestalt. Dem Gotte Njord, einem der zwölf Asen in Snorres Pantheon, entspricht bei Tacitus die Göttin Nerthus. LITHBERG geht den Ursachen dieses Geschlechtswandels nach und glaubt sie in einer Umbildung der germanischen Gesellschaftsstruktur vom Mutterrecht zum Vaterrecht finden zu können. — K. B. WIKLUND, Uppsala („Die Quellen unserer Kenntnis von der alten Religion der Lappen“), bezeichnet die berühmten Zaubertrommeln als die allerwichtigsten Quellen zur Kenntnis der Religion der Lappen. — H. H. SCHAEFER, Königsberg, meint, das „Problem des Manichäismus im gegenwärtigen Stand der Forschung“ sei — wolle man die Verwirrung der Auffassungen bezüglich des eigentlichen und ursprünglichen Wesens des Manichäismus überwinden — von der christlichen antimanichäischen Literatur, besonders der griechischen des 4. Jahrhunderts, her zu lösen. — G. AULÉN, Lund, beantwortet seine Themenfrage: „Does the old christological dogma signify a ‚Hellenization‘ of Christianity?“ in ausgezeichnete Weise: „Es ist nicht meine Absicht“, erklärt der Verfasser, „die Tatsächlichkeit hellenistischer Einflüsse auf das Christentum zu leugnen; sie bestehen in Fülle. Wir treffen auf Einflüsse von seiten der

Philosophie sowohl, wie von den Mysterienreligionen her. Aber ich leugne, daß die Arbeit der alten Kirche im Aufbau des christologischen Dogmas in seinen tiefsten Bestrebungen durch solche Einflüsse charakterisiert war; im Gegenteil: das Dogma muß eher als ein Schutzdamm gegen die unleugbar vorhandene Strömung der Hellenisierung betrachtet werden.“ — Im Anhang ist J. TOUTAIN's, Paris, „Etude sur l'enseignement de l'Histoire des Religions en France“ abgedruckt; sie gibt ein Bild der Entwicklung der Religionsgeschichte in Frankreich seit 1900, dem Jahr des ersten „Congres International d'Histoire des Religions“ zu Paris. Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

Wach Joachim. *Einführung in die Religionssoziologie.* Tübingen (MOHR) 1931. XVI+98 SS.

WACH bricht in seinen Untersuchungen neuen Boden auf. Es ist eine Systematik der Religionssoziologie, die er uns schenkt. Eine Fülle von Fragen und Problemen, welche die Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft zur Grundlage haben, bringt er an uns heran. Er zieht nur die Hauptlinien, er führt nicht aus; Eingehenderes darüber verspricht er uns für die Zukunft. Seit Jahren schon beschäftigt sich der Verfasser mit der genannten Materie. 1927 erschien aus seiner Feder die Abhandlung „MAX WEBER als Religionssoziologe“, die auch in der vorliegenden Schrift anhangsweise wieder abgedruckt wird. An ihn als seinen Vorgänger will er anknüpfen, an den von ihm gestellten Aufgaben, wenn er auch formell und inhaltlich vieles dagegen einzuwenden hat, fortarbeiten. — Der Ethnologe und Religionshistoriker durchliest die Schrift mit hohem Interesse und nicht geringer Überraschung über die immer wieder neu sich bietenden Gesichtspunkte, Anregungen und Arbeitsmöglichkeiten, die auf diesem Zwischengebiet von Religion und Soziologie sich auftun. Wir sehen da viel fruchtverheißendes Neuland, besonders für jüngere ethnologische Forschungskräfte, nicht weniger Ertrag versprechend, als jenes gegen das Rechtsgebiet hin. Der Verfasser hat gewiß nicht unrecht, wenn er sagt, daß die soziale Seite religiösen Lebens, vor allem in der deutschen Forschung, bisher entschieden zurückgetreten sei. Daß man aber von seiten der neueren Völkerkunde seit längerem schon den Beziehungen der Religion einerseits, der Gesellschaft und Wirtschaft andererseits aufmerksame Beachtung hat zuteil werden lassen, ist dem Verfasser gut bekannt und wird von ihm auch gewürdigt. Die Anregungen, die ihm von der ethnologischen Kulturkreisforschung her zukamen, bleiben nirgends unbenützt.

Einiges zum Inhalt des Buches: Im ersten Abschnitt scheint uns nach den prinzipiellen Erörterungen und Klärungen bedeutsam die grundsätzliche Fragestellung: „Wo greift die Religion ein, wo wird sie wirksam an und in gesellschaftlichen Erscheinungen... wo setzt in der Religion das sich mit ihr verbindende oder von ihr ausgehende soziale Moment ein.“ Hätte man, so setzt WACH hier bei, immer so gefragt, „das groteske Mißverständnis, das in der COMTE-DURKHEIM'schen Gleichsetzung von menschlicher Gesellschaft und Gottheit, Theologie-Soziologie (culte de l'humanité) lag, wäre vermieden worden“ (14). Der zweite Abschnitt sucht den Einfluß der Religion auf die Gesellschaft in doppelter Hinsicht zu erfassen: In der Bestimmung bzw. Beeinflussung gegebener, natürlicher oder gestifteter Gemeinschaften sowie andererseits in der Schaffung neuer, spezifisch religiöser Organisationen. Der dritte Abschnitt bestimmt die bei fortschreitender Differenzierung immer mehr sich steigernde Einwirkung der Gesellschaft auf die Religion. Für die primitiven Stufen glaubt WACH es jedenfalls als interessant vermerken zu sollen, „daß WILHELM SCHMIDT und seine Schule der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verfassung eine Art Primat der ideellen gegenüber einräumt — in gemäßigter und begründeter Form übrigens als der historische Materialismus —, also auch gegenüber der Gestaltung von Frömmigkeit und Kult, die hier übrigens durchweg der — geistigen — Kultur eingerechnet werden“ (41). Nach dieser Darstellung unterschieden sich SCHMIDT und seine Schule (KOPPERS u. a.) in ihrer Auffassung des Verhältnisses: Wirtschaft und Gesellschaft — geistig-religiöse Kultur von der des historischen Materialismus nur graduell, nicht wesentlich. Es liegt hier eine Verkennung vor. SCHMIDT und seine Schule lehnen den historischen Materialismus in allen seinen Teilen und Folgerungen ab. Ihnen

ist im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Geschehen letzten Endes bestimmender Faktor die freie geistige Persönlichkeit des Menschen, also das Ideelle. Niemals kann das Verhältnis des Menschen zu seiner wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwelt im Sinne des historischen Materialismus naturwissenschaftlich gefaßt werden, als wirke die Umwelt kausal-mechanisch, d. i. zwingend nach bestimmter Richtung auf den Menschengeist ein. Die Anschauungen und Bestrebungen auf dieser Seite treffen sich also völlig mit denen WACH's, wenn er das evolutionistische Schema als ungenügend abweisend sagt: „Unsere Darlegungen sollen... die von den Materialisten vielfach übersehene und geleugnete umgekehrte Einwirkung der ‚Ideologie‘ auf die gesellschaftliche Realität nachweisen“ (48). — Ein zweiter Teil des dritten Abschnittes führt die Organisation der religiösen Gruppen vor, bespricht das Verhältnis von Charisma und Amt in der religiösen Gemeinschaft und bringt Typen religiöser Autoritäten. — Der Anhang ist, wie schon erwähnt, MAX WEBER als Religionssoziologen gewidmet.

Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

Wagner A. *Zur Ethnographie der biblischen Völkertafel.* Saarbrücken 1930. 40 SS.

Wenn man neuestens O. MENGHIN's Versuch, die Ergebnisse der anthropologischen und kulturhistorischen Forschung, Rassen und Kulturen, Sprachen und Kulturen zueinander in Beziehung zu setzen („Weltgeschichte der Steinzeit“), durchgesehen hat, ist man sich keinen Augenblick darüber im unklaren, wie weit wir in dieser Hinsicht, gerade was die frühesten Epochen der Menschheitsentwicklung angeht, von einem lückenlosen und darum befriedigendem Wissen heute noch entfernt sind. Das Bemühen, dem Pfarrer WAGNER's Broschüre ihr Entstehen verdankt, die biblische Völkertafel (Gen. X) mit den Ergebnissen der neueren anthropologischen Wissenschaft zu kombinieren, muß darum von vornherein als kühn erscheinen. WAGNER hat Vertrauen in die anthropologischen Systemrassen, die Gliederung der Menschheit in drei Hauptstämme: die Völker der weißen, schwarzen und gelben Rasse; hierin werden wir ihm gerne noch folgen. Diese Rassengliederung, sagt der Verfasser weiter, bietet nur Rassologie, Beschreibung der Völker nach leiblichen und seelischen Besonderheiten, nicht Genealogie, sie sagt nichts aus über das verwandtschaftliche Verhältnis der Rassen untereinander. Die biblische Völkertafel dagegen bietet Genealogie, nicht Rassologie. So legt sich ihm der Gedanke nahe: beide müßten sich, richtig kombiniert, ergänzen. Die anthropologische Wissenschaft soll ihm Schlüssel zur rassographischen Entzifferung der Völkertafel sein, die dann zum „Heimatschein der Völker“ werde. So geht er daran, die Völkergruppen des mosaischen Verzeichnisses (Japhetiten, Chamiten und Semiten mit ihren Stämmen und Unterstämmen) mit den Systemrassen der Anthropologie (Mongolide, Negride, Europäide) zu identifizieren. Wir sagen dazu: Gut gemacht! Schon die eine der Voraussetzungen, daß Moses, als er die Völkertafel niederschrieb, die Völker in geographischer Anordnung, d. h. nach ihrer größeren oder geringeren Entfernung vom gelobten Lande, aufzählte, scheint durch nichts begründet. Es ist der einen oder anderen der Identifizierungen ein gewisser Wahrscheinlichkeitsgrad nicht abzusprechen, in der überwiegenden Zahl der Fälle kann von wissenschaftlicher Zuverlässigkeit kaum gesprochen werden. Aber dabei bleibt WAGNER's Versuch, zu dem er sich in der neueren anthropologischen Literatur eingehend informierte, jedenfalls von Interesse.

Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

Davidson Daniel Sutherland. *The Chronological Aspects of certain Australian Social Institutions.* As inferred from Geographical Distribution. A Thesis in Anthropology presented to the faculty of the graduate School of the University of Pennsylvania in partial Fulfilment for the Degree of Doctor of Philosophy. Philadelphia 1928.

Die vorliegende Studie versucht die Aufstellung einer Chronologie einiger soziologischer Einrichtungen bei den australischen Eingebornen auf Grund der WISSLER'schen

„Methode der geographischen Verbreitung“. Die Kapitel I und II geben die allgemeinen Theorien des Verfassers bzw. der amerikanischen Schule und die spezielle Methode, die in Anwendung kommt. Sie besteht im wesentlichen darin, daß angenommen wird, eine jede Erscheinung materieller oder geistiger Kultur breite sich von ihrem Entstehungszentrum nach allen Richtungen aus, ihr folgten in mehr weniger konzentrischen Kreisen die „Verbesserungen“ oder „Degenerationserscheinungen“, so daß der größte Kreis jeweils die älteste historische Schicht darstellt. So z. B. untersucht DAVIDSON in den Kapiteln III und IV die Initiationsriten, die er in vier Gruppen teilt. Sie zeigen auf der Karte folgende Verbreitung: Der kleinste Kreis, Gruppe 4, im Zentrum des Kontinents, ist das Gebiet mit Sub-Incisio, darüber hinaus reicht anschließend Gruppe 3, die Circumcisio, der nächste Kreis gibt die Gebiete mit Zahnausschlagen an, Gruppe 2; außerhalb dieser in unzusammenhängenden Gebieten, Gruppe 1, die „anomalous“ genannten Zeremonien; schließlich im Südosten keine Zeremonien; daraus werden nun folgende Schlüsse gezogen: Weil sich nach Südosten die Reihe 4, 3, 2, 1, 0, nach den anderen Richtungen 4, 3, 2, 1 ergibt, so ist das Zentrum des Kontinents der Entstehungsort der Initiationsriten, von wo aus die Verbreitung erfolgte. Es gab auch eine Zeit ohne alle Initiationszeremonien. Reste davon im Südosten.

Der Beweis läßt sich auch noch anders führen. Die weite Verbreitung einer Erscheinung zeigt, daß schon Diffusion stattgefunden hat. Also müssen die Erscheinungen an der Peripherie der Ausbreitung weniger intensiv, weniger geregelt, einfacher sein. Die Kurnai liefern ein Beispiel par excellence für periphere Zustände. Ihre Initiationserscheinungen stimmen mit denen von Neu-Süd-Wales überein, aber es fehlen viele typische Züge, die Erscheinungen sind weniger charakteristisch. Im Zentrum gelten Speisetabus für lange Zeit, an der Peripherie werden sie bei den nördlichen Kamilaroi und den Chepara von Bora zu Bora gemildert und schließlich aufgehoben.

Die Kapitel V und VI beschäftigen sich in ähnlicher Weise mit den Klassensystemen, der Deszendenz, der Heiratsregelung und den Totemsippen. Nach dem Satz: Was komplexer ist, ist rezenter, bilden die Zwei-, Vier- und Achtklassensysteme eine genetische Reihe, wobei jedoch das Zweiklassensystem nicht durch Wanderung sondern durch Diffusion in Australien Eingang gefunden hat.

Nun liegt gewiß in der Verwertung der sukzessiven Ausbreitung eines Elementes oder der aufeinander folgenden verschiedenen Varianten ein guter Gedanke, aber für sich allein gibt er kein Kriterium, um Chronologie darauf aufzubauen. Eine Methode, die lediglich geographische Verbreitung berücksichtigt, muß zu Schiefheiten führen. Die „großzügige Überschau“ und die Loslösung aus dem Kulturzusammenhang stehen im grundsätzlichen und bewußten Gegensatz zur Kulturkreislehre, deren Ergebnisse und Methoden DAVIDSON nicht gerade sehr genau zu kennen scheint. Sonst hätte er die von GRAEBNER und SCHMIDT bereits herausgearbeiteten Kulturschichten, wie sie sich sowohl vom ergologisch-soziologischen als auch vom religiösen und linguistischen Gebiet her darstellen, nicht einfach unberücksichtigt gelassen, um an Hand einer rein äußerlichen, mechanisierenden Arbeitsweise zu überraschenden Ergebnissen zu kommen, wie etwa zur Zuteilung der Exogamie und der „cross-cousin marriage“ ihrer Entstehung nach zum Lokalgruppensystem, das, über den ganzen Kontinent ausgebreitet, die älteste soziale Gliederung Australiens bildet. DAVIDSON ist überzeugt, daß seine Methode „ihren Wert und ihre Logik“ in dieser Studie erwiesen hat und daß nicht nur der Evolutionismus, sondern auch die Kulturkreislehre als Methode (!!) sich der neuen Ergebnisse wegen auf eine Umstellung wird besinnen müssen. Wir sind allerdings der Meinung, daß es an dem Verfasser wäre, sich umzustellen und nicht durch eine Kritik, die keine Tatsachen anführt, seine Rückständigkeit und Unkenntnis zu bemänteln. Es geht doch nicht an, daß man auf dem engeren Arbeitsgebiet in der Fachliteratur so wenig bewandert ist, ein grundlegendes Werk wie Prof. SCHMIDT's „Gliederung der australischen Sprachen“ nicht zu kennen, das ja schon 1919 erschienen ist. In bezug auf deutsche Autoren ist das Literaturverzeichnis äußerst dürftig und die Kartenskizzen sind dem „großzügigen Überschaun“ angepaßt. Daß auch eine ganze Anzahl Druckfehler stehenblieben, sei nur nebenbei bemerkt.

Zum Schluß noch ein Beispiel, das die Art des Autors trefflich kennzeichnet. Er sagt, die Australier bieten den einzigen Fall, wo ein Volk mit gemeinsamer Kultur einen ganzen Kontinent für sich in Anspruch nimmt. Ihre Kultur ist die primitivste der primitiven und es fehlt ihnen an allen jenen Verfeinerungen, die durch das Wissen um Ackerbau, Viehzucht, Töpferei, Tragen von Kleidern, Bau fester Wohnstätten und — den Gebrauch von Bogen und Pfeil! — errungen werden.

MATHILDE MARCHETTI (Frau FISCHER-COLBRIE) — Wien.

Erdmann Erwin, Dr. *Die Glockensagen.* Heft 6 der Beiträge zur rheinischen und westfälischen Volkskunde. MARTINI & GRÜTTEFIEN, Wuppertal-Elberfeld 1931. Preis Mk. 3.—.

Fast alles Schöne und hervorragend Nützliche gibt dem Volke Anlaß zu poetischen Bildungen, nicht zuletzt die Glocken, die „des Lebens wechselvolles Spiel“ in christlichen Ländern so eindrucksvoll begleiten. Über sie stellt der Verfasser eine große Anzahl von Blüten des Volksgeistes zusammen und zeigt, wie die Personifizierung als beliebtestes Kunstmittel darin eine große Rolle spielt. Um den Stoff eindrucksvoll zu ordnen, stellt er ihn nach folgenden Gruppen zusammen: A. Die Sage von der versunkenen Glocke, B. Von gestohlenen und verkauften Glocken, C. Die Glocke vertreibt böse Wetter und böse Geister, D. Glocken, die von selbst läuten, E. Irrglocken, F. Glockenguß-Sagen. Der Verfasser verteidigt gut seine Meinung, die Sagen seien Erklärungen des Volkes für gewisse auffallende, reale Begebenheiten oder Berichte irgendwelcher tatsächlichen Ereignisse.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Risch Friedrich, Dr. JOHANN DE PLANO CARPINI, *Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245—1247.* Heft 11 der Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. XVI + 405 SS. Verlag von E. PFEIFFER, Leipzig 1930. Preis brosch. Mk. 25.—.

Die Geschichte Innerasiens ist in den letzten Jahren durch zwei Übersetzungen alter Reiseberichte und durch die damit verbundenen Studien erweitert und vertieft worden. Die wertvollen Berichte stammen von den Franziskanern RUBRUK und CARPINI. Der Bericht des ersteren ist inhaltlich der interessantere, der zweite ist aber durch die zahlreichen Erläuterungen nützlicher und reicher. Der Franziskaner CARPINI (1182—1252) wurde von Papst INNOENZ IV. zu Ostern 1245 an den Kaiserhof der damals so gefährlichen Tataren gesandt, von wo er im Herbst 1247 zurückkam. Die Fähigkeiten dieses hervorragenden Mannes waren schon während seiner ersten Amtstätigkeit im Orden erkannt und geschätzt. „Er war nacheinander Kustos von Sachsen, Provinzial von Deutschland, Spanien und vielleicht auch der Berberei, und endlich von Köln... Überall hatte er eine außerordentliche Geschicklichkeit entfaltet.“ Seine Erfahrungen während der Reise nach Asien beschrieb er scharf und zuverlässig.

Der Übersetzer F. RISCH hat seinen Kommentar in wertvollen Anmerkungen niedergelegt. „Die meiste Mühe und Arbeit haben mir die vielen Anmerkungen mit der Menge von Zitierungen gemacht, die ich für erforderlich erachtet. Durch sie sollten nicht bloß Fehler und Ungenauigkeiten verbessert werden, sondern es sollte durch sie auch CARPINI's Geschichte der Mongolen ergänzt und, wo er nur kurze Andeutungen macht, weitergeführt werden; was dunkel und unklar war, sollte aufgeklärt werden oder es sollten für seine Behauptungen Beispiele aus der Geschichte oder aus den Werken neuerer Reisenden angeführt werden. Besonders wo es sich um Religion und Kultus handelt, habe ich aus der mir zur Verfügung stehenden Literatur so ziemlich alles beigeht, was ich finden konnte oder es wurde von mir wenigstens auf die einschlägigen Bücher verwiesen... Ich hoffe, mit dieser Arbeit auch den Freunden der Religionswissenschaft und Missionskunde einen

Dienst erwiesen zu haben.“ Prof. HAAS in Leipzig, in dessen „Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes“ usw. das Buch erschienen ist, hat die einschlägige Literatur über CARPINI durch schwer auffindbare Stücke stark erweitert. Erwähnt sollen noch werden ein in dem Buche enthaltener „Geschichtlicher Überblick“ und die sieben Anhänge, darunter einer über die Religion der Mongolen und über die der alten Russen. Das Buch wird ohne Zweifel bei Historikern und Ethnologen die verdiente Beachtung erlangen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Saller K. *Die Fehmaraner.* Eine anthropologische Untersuchung aus Ostholstein. Deutsche Rassenkunde. Forschungen über Rassen und Stämme, Volkstum und Familien im deutschen Volk. Im Auftrage der Mitarbeiter herausgegeben von EUGEN FISCHER. Bd. IV. Verlag GUSTAV FISCHER, Jena 1930. 236 SS. Mit 43 Abb. im Text und 48 Taf.

Die geographischen Voraussetzungen und die geschichtlichen Ereignisse kennzeichnen die Ostsee-Insel Fehmarn als einen Hort Jahrhunderte währendender Seßhaftigkeit der bodenständigen Bauernbevölkerung, die jedenfalls auf mehrere völkige Wurzeln zurückgeht, nämlich wahrscheinlich auf wendische, dithmarsische, friesische, niedersächsische, dänische und wohl auch holländische Besiedlungssplitter. Fehmarns Bauerntum scheidet sich scharf von der Schichte der landwirtschaftlichen Arbeiter, die in ständigem Blutaustausch mit dem festländischen Oldenburg steht. Eine anthropologische Erhebung auf genealogischer Grundlage wäre deshalb auf kaum überwindliche, zum mindesten sehr zeitraubende Schwierigkeiten gestoßen, wenn die Arbeiterschaft einbezogen worden wäre. Soweit die erwachsenen Bewohner in Frage stehen, befassen sich die anthropologischen Studien und Untersuchungen des Verfassers demnach ausschließlich mit den altansässigen Bauern. Trotz der aller Voraussicht nach zu erwartenden Unmöglichkeit, auf vererbungswissenschaftlicher Grundlage die Auswertung einer Erhebung unter den Arbeitern vornehmen zu können, hätte sich die Durchführung einer massenstatistischen Untersuchung nicht nur gelohnt, sondern — wie nicht zuletzt die Ergebnisse der Studien an den Schulkindern zwecks Erforschung der Wachstumsverhältnisse beweisen — wertvolle Erkenntnisse hinsichtlich der rassisch unterscheidenden Eigentümlichkeiten dieser beiden sozialen Schichten erschlossen. Nach des Referenten Erachten hätten die besonderen untersuchungstechnischen Schwierigkeiten einer abendlichen (und sonntäglichen!) Erhebung unter den tagsüber nicht erfaßbaren Arbeitern durchaus behoben werden können, wenn auch mit größerem Zeitaufwand. Es bedeutet jedenfalls eine bedauerliche Beengung anthropobiologischer Aufgaben, wollte man um jeden Preis rein massenstatistische Erhebungen vermeiden.

An Hand von 138 Tabellen, gestützt auf 42 Diagramme, erläutert SALLER die Wachstumsveränderungen und die rassisch-körperbauliche Eigenart der beiden Geschlechter. Die Sexualdifferenz nebst ihrer Streuung (letztere mit ihrem dreifachen Betrag angegeben [SALLER hält an der konventionellen Auffassung einer starren Mittelwertsunterschiedssicherung fest!]) wird wohl für die Maße und Maßverhältnisse mitgeteilt und ausgewertet, nicht aber für die beschreibenden Merkmale, obschon die Streuungen der Prozentsätze erfreulicherweise beigefügt werden: hier den letzten Schritt zu tun, der ihrer Berechnung erst die Berechtigung gibt, nämlich diese Werte auch auszuschöpfen, davor scheut SALLER. Systematisch werden die Befunde der Fehmaraner den einschlägigen Daten nordischer Völker gegenübergestellt. Um ein wichtiges kennzeichnendes Ergebnis herauszugreifen, sei vermerkt, daß die Inselbevölkerung zu den größtgewachsenen nord-europäischen Populationen gehört, dabei aber auch die breitköpfigste darstellt. Das Fehmaraner Bauerntum steht rassisch den Bewohnern der Elbinsel Finkenwärder (SCHEIDT) und den Liven (VILDE) am nächsten von allen herangezogenen Vergleichsgruppen.

Weder die ausführliche Erörterung der Ergebnisse einer eingehenden Korrelationsanalyse, deren Daten auf 40 Tabellen vorgeführt werden, noch die vererbungswissenschaftliche Auswertung des auf familienkundlicher Grundlage gesammelten Materials, auf

39 Tabellen zusammengestellt, führen zu neuen Erkenntnissen, die über das bisher Bekannte wesentlich hinausgehen, erhärten jedoch Schlußfolgerungen anderer Autoren und repräsentieren ein schätzenswertes Vergleichsmaterial.

Das bodenständige Bauerntum Fehmarns wird als ein Gemisch vor allem der ostbaltischen mit der alpinen, der Cromagnon- (Dal-) und der dinarischen Rasse erkannt, in dem der nordische Einschlag zurücktritt.

Nach den Schulkinderuntersuchungen — in diesem Zusammenhang werden leider nur rohe Mittelwerte aufgeführt — bestehen ausgesprochene Differenzen zwischen der sozial gehobenen Schichte der Bauern und den Landarbeitern, welche letztere kleinwüchsiger, schmalköpfiger, breitstirniger, schmalgesichtiger und schmalnasiger zu sein scheinen. Ferner treten unter ihnen mehr Rothaarige auf sowie mehr Leute mit der Blutgruppe B. Da sie im gleichen Sinne von der altansässigen Bauernbevölkerung abweicht wie die Bewohner des schleswig-holsteinischen Festlandes (auf Grund welcher Untersuchung?) schließt SALLER, daß es sich weniger um soziale Unterschiede als vielmehr um Mischungsdifferenzen infolge fremder Einschläge handelt. Damit ist nach Auffassung des Referenten wohl eine Erklärung für das Dasein der rassisch-körperbaulichen Sonderarten gegeben, nicht aber für das Parallelllaufen von Rassengemisch und Stand.

Auf 48 Tafeln werden Photos von Fehmaranern beiderlei Geschlechts vorgeführt, deren stammbaummäßige Verknüpfung mitgeteilt wird. Leider mußte aus Sparsamkeitsgründen die Mitveröffentlichung der Individualmaße der Abgebildeten unterbleiben.

Dr. K. H. ROTH-LUTRA.

Anwander A. *Einführung in die Religionsgeschichte.* Sammlung KÖSEL. Bd. 96 a, Kl.-8°, 151 SS. Mk. 3.50.

Das Erscheinen des neuen KÖSEL-Bändchens begrüßen wir. Es ist nicht bloß „Einführung in die Religionsgeschichte“ — der Titel ist nicht ganz zutreffend —, da der Verfasser über die vergleichende Methode hinaus eine „religionswissenschaftliche Systematik“ im Sinn etwa von Hierologie bieten und ständig Psychologie, Philosophie und besonders Theologie zurate ziehen will. So stellt er denn auch gegebenenfalls die Frage nach der Wahrheit in den einzelnen Religionen; damit aber steht er nicht mehr auf dem Boden der Religionsgeschichte. Aber es war sicher gut und wertvoll, daß uns einmal Religionsgeschichte in solcher Zusammenschließung mit Religionsphilosophie, Religionspsychologie und Theologie, dazu noch in so ansprechender Form, wie wir es von ANWANDER gewohnt sind, geboten wurde. Nur das eine müssen wir bedauern, daß ANWANDER sich nicht um vieles entschlossener auf den Boden der kulturhistorischen Religionsgeschichte gestellt hat. Wo er auf sie zu sprechen kommt (so bei der Frage nach dem Urmonotheismus), geschieht es mit zögernder Zurückhaltung. Daß die Voraussetzungen SCHMIDT's und seiner Schule den Monotheismus als Anfangsstadium der religiösen Entwicklung betreffend „in weiten Kreisen der Ethnologen und Religionswissenschaftler bis jetzt nicht zur Anerkennung gekommen sind“, trifft die gegenwärtige tatsächliche Lage in der Religionsgeschichte nicht. Man lese nur einmal, wie entschlossen einer der bedeutendsten Ethnologen der Gegenwart, Prof. K. TH. PREUSS, Berlin, P. SCHMIDT gerade in der Frage des Urmonotheismus an die Seite tritt und jenen negativen Kritiken, die sich noch immer ab und zu hervorwagten, deren Sterilität sich aber mit erschreckender Deutlichkeit offenbare, das Urteil spricht (Z. f. Ethn., XXI, 1929, 229). Dafür hätten wir die Stellungnahme des Verfassers nach anderer Richtung hin (DURKHEIM, BETH, LÉVY-BRUHL) schärfer ablehnend bzw. weniger empfehlend gewünscht. — Einige Stellen halten einer kritischen Prüfung nicht Stand: Von „letzten, zauberhaften Wurzeln“ der Mythen und Kulte zu sprechen, geht nicht an; gerade die letzten Wurzeln des Kultes lassen von Zauber nichts erkennen. Zumindest unklar, wenn nicht unrichtig ist es, „daß die psychologischen Wurzeln des Animismus, des Zaubers und des Eingottglaubens ineinander verflochten sind“ (79). Auch nach ANWANDER leuchtet schon auf der ersten Stufe menschlicher Kultur die Gottesidee gleich der Morgenröte auf (24). Diese „einzigartige Tatsache“ und alles, was der Verfasser unmittelbar vorher an gesicherten religionsgeschichtlichen Ergebnissen

vorführt, ist ausschließlich mit Hilfe der kulturhistorischen Methode erarbeitet worden. Es bleibt darum unverständlich, wie ANWANDER wenige Zeilen zuvor nicht eine Entscheidung darüber fällen mag, „ob man mit Hilfe der kulturhistorischen Methode zu bündigen Schlüssen über die Entwicklungsphasen der Religion gelangen kann“ (22). — Aber das schmälert uns nicht die Freude an ANWANDER's gewissenhafter, für Theologen wie religionsgeschichtlich interessierte Laien gut brauchbarer Arbeit.

Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

Jochelson Waldemar. *Peoples of Asiatic Russia.* The American Museum of Natural History 1928. 277 SS. 52 Taf., 10 Karten.

W. JOCHELSON hat in diesem Buche, bauend auf eine vieljährige Erfahrung, eine Synthese geliefert, welche in großen Zügen die Bevölkerungsverhältnisse von Russisch-Asien darstellt. Es ist dabei erfreulich, daß sich der Verfasser nicht an die engen Grenzen gehalten hat, die ihm der Titel des Buches zieht, sondern auch über zum Teil darüber hinausgehende Probleme, wie z. B. die Lappenfrage, einen klaren, sachlichen Überblick gibt. Auch eingehendes statistisches Material ist aufgenommen. So gewinnt man hier zum erstenmal einen die verschiedenen Seiten beleuchtenden Überblick über die zahlenmäßigen Verhältnisse der Nationalitäten von Russisch-Asien. Der Verfasser bringt ferner gute Bilder von anthropologischen Typen und völkerkundlichen Objekten, Karten von der politischen Gliederung, von der Verteilung der Wirtschaftsformen und konfessionellen Bekenntnisse, Tabellen der verschiedenen Körpermaße, einen eingehenden Index und ein ausführliches Literaturverzeichnis.

Deutlich zeigt sich schon aus der Darstellung der beiden ersten Kapitel, daß sich der Verfasser vor allem die Untersuchung der nordsibirischen Völker hat angelegen sein lassen. Mit einer „mongoliden“ Gruppe im Sinne dieser Arbeit wird allerdings kein Anthropologe und Ethnologe etwas anfangen können. Die Bezeichnung der „Finnen“ als „mongolid“ dürfte wohl ebenso wenig Anklang finden, wie die Einbeziehung der Ugrier in die finnische Völkergruppe. Auch die Tschuwaschen sind in dieser Einteilung als Finnen nicht haltbar. Als „mongolid“ sind nach der von JOCHELSON getroffenen Zusammenstellung noch am ehesten die Samojeden, Türken, Mongolen anzusehen, wenn man diese Bezeichnung hier überhaupt nicht besser fallen läßt. Der Verfasser scheint mit S. I. RUDENKO davon überzeugt, daß Lappen und Samojeden rassisch einander sehr nahe stehen, wie ja auch GIUFRIIDA RUGGERI (*Homo sapiens*, 1913) beide unter dem gemeinsamen Namen „*Homo palaearticus*“ zusammenfaßte. Das ist auch insoweit richtig, als — wie gerade durch den genannten RUDENKO dargelegt wurde — bei Samojeden wie Lappen neben verschiedenen trennenden Merkmalen, zu denen beispielsweise der Mongolenfleck der Samojeden zählt, auch zweifellos auffallende Gemeinsamkeiten vorhanden sind. Daneben wird man bei dem „pygmäenartigen, primitiven Menschenschlag“ (K. B. WIKLUND) der Lappen auch noch an ältere Formen denken dürfen, ohne daß diese heute schon unmittelbar nachzuweisen wären. Vielleicht darf man auch den durch die Schädel von Grenelle² und die japanische Miyatorasse vertretenen Typus hieherstellen. Angesichts des kulturellen Zusammenhanges zwischen Lappen und Samojeden bzw. zwischen Lappen und Arktikern kommt diesen Beziehungen noch größere Wahrscheinlichkeit zu. Übrigens legen bereits die ältesten Quellen (PROKOPIUS, OTTAR usw.) eine kulturelle Zweigliederung der Lappen nahe: in die rentierzüchterischen Berglappen und die auf Schneeschuhen gleitenden sogenannten Waldlappen („Skridfinnen“).

Nicht richtig scheint mir der Verfasser die sogenannten „Altsibirier“ als „Amerikanoiden“ einzuordnen. Nach ihm wären also Tschuktschen, Korjaken, Kamtschadalen usw. in ihren wesentlichen Kulturelementen von Nordamerika abhängig. Dies ist aber, wenn man den Blick aufs Ganze richtet, unmöglich. Wohl gehören die Beziehungen

² Überdies hat schon FR. KERN bei einigen mesokephalen Schädeln aus Předmost Ähnliches vermutet. FR. KERN, Stammbaum und Artbild der Deutschen, 1927, S. 159.

zwischen Nordwestamerika und Nordostasien, zu deren Erkenntnis erst kürzlich W. KOPPERS³ einen beachtlichen Beitrag geliefert hat, zu den grundlegenden Erkenntnissen neuerer Ethnologie; daß aber dabei in vieler Hinsicht Asien der spendende Erdteil gewesen ist, kann als feststehend angenommen werden. Dies bestreitet JOCHELSON zu Unrecht, weil er die Bedeutung der von A. GAHS u. a. festgestellten Beziehungen der „Alt-sibirier“ nach Südostasien und Ozeanien nicht kennt oder unterschätzt.

Wenn der Verfasser die Donau- und Wolgabulgaren finnischen Ursprungs (20 f.) sein läßt, so muß demgegenüber festgestellt werden, daß es wohl niemand mehr in der zünftigen Forschung geben wird, der diese Annahme billigen würde. Auch für die Zuordnung der Afghanen zu den Semiten (S. 116) — S. 169 werden sie ganz richtig als Iranier bezeichnet — fehlt jeder Beweis.

Es wäre sehr nützlich gewesen, wenn der Verfasser in dem archäologischen Teil seiner Arbeit die Untersuchungen von LICENT und TEILHARD berücksichtigt hätte. Auch daß er sich bei der Chronologie die Kulturschichten Anaus den völlig veralteten Anschauungen PUMPELLYS anschließt, ist nicht recht zu verstehen.

Wie dies der Referent auch in seiner Untersuchung über Haustierte und Hirtenkulturen⁴ getan hat, bezeichnet schon JOCHELSON als wahrscheinliches Ausgangsgebiet der Rentierzucht das Sajangebiet und die angrenzenden Distrikte: „The original place of domestication of the reindeer, or rather one of the places of its early domestication, was undoubtedly the region of the Upper Yenisei.“ (S. 24.)

Zum Abschluß bringt der Verfasser noch ein knappes Entwicklungsbild der sibirischen Kulturen. Tiefere, nämlich genetische Fäden zwischen den heutigen Völkern und den frühgeschichtlichen Völkern vermag natürlich nur die systematische archäologisch-völkerkundliche Kulturforschung aufzudecken; aber auch für diese wird das vorliegende Werk schätzbare, vorbereitende Dienste leisten. Daß die Arbeit JOCHELSON'S weit über das spezialfachliche Interesse hinaus auch Bedeutung für den völkerkundlichen Laien, den Historiker, Geographen, Statistiker und andere besitzt, braucht nicht eigens gesagt zu werden.

Dr. FRITZ FLOR — Wien.

München-Helfen Otto. *Reise ins asiatische Tuwa.* Verlag: Der Weltkreis, Berlin 1931. 28 Photobilder, 170 SS. Mk. 4.80.

Die „unabhängige“ Volksrepublik Tuwa liegt im Herzen Asiens in einem mächtigen Talkessel, umschlossen von der Wüste Gobi, dem Altai und den sajanischen Alpen. Dem Ethnologen wie nicht minder dem Archäologen bieten sich hier reizvolle Aufgaben von größter Tragweite dar: scheint es doch, daß von Tuwa eine der ältesten Hirtenkulturen der Erde, das Rentierhirtentum, seinen Ausgang genommen hat. Trotz alledem ist seit der bekannten, zweifellos hierhergehörigen Notiz MARCO POLO'S⁵ über die „Merkiten“, welche „Hirsche“ besaßen, „die auch zum Reiten gebraucht wurden“, eigentlich nur eine einzige größere Arbeit⁶ über die in der Landschaft Todscha nomadisierenden, rentierzüchterischen „Uriankhai“ erschienen. Gewiß hat zu dieser Lage der Dinge vor allem die außerordentliche Schwierigkeit und Kompliziertheit der politischen Verhältnisse beigetragen, und es ist ja kennzeichnend, daß MÄNCHEN-HELFEN seit zwanzig Jahren der erste Europäer ist, der das hermetisch abgeschlossene Tuwa betreten durfte. Aber es offenbart sich doch auch darin die geringe Bedeutung, welche die völkerkundliche Wissenschaft bis vor kurzem diesen Problemen entgegengebracht hat. Schärferer Zugriff hätte jedenfalls schon längst wertvolle Ergebnisse zeitigen können.

³ W. KOPPERS, *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. I, 1930, S. 359—400.

⁴ FR. FLOR, *Haustierte und Hirtenkulturen*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. I, 1930, S. 133 f.

⁵ Die Reisen des Venezianers MARCO POLO. Herausg. von H. LEMKE, Hamburg 1908, S. 184 f.

⁶ D. CARRUTHERS, *Unknown Mongolia*, London 1913; Bd. I, S. 197—252 u. a.

Nach einer hochinteressanten, äußerst lebendigen Schilderung der Reise nach Tuwa, die der Verfasser im Sommer und Herbst 1929 als Leiter einer wirtschaftlichen Studienkommission des MARX-ENGELS-Institutes in Moskau unternahm, wird uns ein ziemlich vollständiges Bild von den Lebensverhältnissen und der Daseinsform der Tuwiner, im besonderen der Rentierhirten Todschas — der von den Flüssen Chakem, Bei-kem und Chamsara begrenzten Ostprovinz des Landes aufgerollt. Zu den wichtigsten und überzeugendsten Teilen des Buches zählt zweifellos der Abschnitt über die Rentierzucht. Dort, wo der Verfasser dann zu kulturgeschichtlichen Folgerungen gelangt, bestätigt er aufs schönste, was der Schreiber dieses bereits in seiner Arbeit über den Rentiernomadismus und in seiner Untersuchung „Haustiere und Hirtenkulturen“⁷ über die kulturhistorische Stellung der sajanischen Rentierzucht sagte. Auch MÄNCHEN-HELFEN hält es für durchaus wahrscheinlich, „daß gerade in jenen südsibirisch-nordmongolischen Gebieten, im Umkreis von Todscha, die Menschheit einen der größten, vielleicht den allergrößten Schritt in ihrer Entwicklung getan hat, daß es ihr dort gelungen ist, in dem Rentier das erste Haustier zu zähmen“ (S. 38). Noch heute kommt es in diesem Gebiet vor, daß das zahme Ren abseits von den Lagerplätzen zusammen mit dem Wildren weidet, wobei es dann nicht selten geschehen soll, daß das zahme Ren sich mit dem wilden kreuzt (S. 40). Überdies lebt das zahme Ren auch jetzt nicht viel anders als das Wildren (S. 45). Benützt wird das zahme Ren weniger als Fleischquelle, als vielmehr als Reit- und Tragtier, vorwiegend aber als letzteres. Der Tragsattel ist von der primitivsten denkbaren Form: „zwei zusammengebundene Holzbretter, denen man ein Fell unterlegt, um das Wundreiben zu verhindern...“ (S. 43). An den Ohren der Tiere werden Eigentümernmarken angebracht. Typische Wohnform ist die Kegeljurte, das mit Birkenrindenstreifen bedeckte Kegelzelt — während in West-Tuwa, im Kentschikgebiet, die Filzjurte daheim ist. Jagd wird in ausgedehntem Maße betrieben; Getreidebau fehlt vollständig. Da der Verfasser es als eine Ausnahme bezeichnet, daß Tschuktschen und Korjaken noch keine Hunde bei den Herden verwenden, darf man wohl annehmen, daß die Tuwiner eine Art von Wachthunden bei ihren Rentierherden gebrauchten (S. 45).

Unrichtig ist es aber, wenn der Verfasser meint, die Lappen hätten noch im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung keine Rentiere besessen und sich dabei auf den bekannten Bericht des Norwegers OTHERE beruft. Im Gegenteil, OTHERE's „Finnen“ treiben einträgliche Jagd und haben zahme und halbzahme Rentiere, ja sogar „Lockrentiere“. Daneben gibt es freilich auch schon eine Schicht lappischer Kultur, die, wie schließlich noch heute, keine Rentierzucht übt und so eine Art „Schneeschuhekultur“ repräsentiert. Unberechtigt ist es ferner, wenn der Verfasser in bezug auf das Reiten der Rentiere meint, es bestünde kein Zweifel, daß diese Form der Nutzung älter sei als das Vor-den-Schlitten-Spannen. Das geht schon mit Sicherheit aus dem Fehlen des Reitens bei den nördlichen Samojeden hervor; ebenso auch aus der Tatsache, daß die Tuwiner auch heute noch das Rentier vor allem als Tragtier, in welcher Form das Rentier sogar noch im Norden im Gebrauch steht, verwenden. Ebenso spricht auch dafür, daß der Rentierzucht genetisch wahrscheinlich doch die Verwendung des Hundes vor dem Schlitten vorangeht. Auch den gelegentlichen Hinweis auf Schlitten bei den Sojoten⁸ wird man hier gelten lassen müssen.

Zweifellos wird das vorliegende Werk mit ganz besonderer Freude von der Fachwissenschaft begrüßt werden dürfen; denn es bringt Licht in Fragen, welche, wie kaum andere, der Klärung noch bedurften. Ausgezeichnet zeigt der Verfasser auch den Umsturz der politischen Verhältnisse und schildert seinen Einfluß auf den Tuwiner, auf seine Mentalität; unwiderleglich die getarnte Herrschaft Moskaus über die „unabhängige“ Volksrepublik; anschaulich die neuen Verhältnisse in Familie und im öffentlichen Leben.

Dr. FRITZ FLOR — Wien.

⁷ FR. FLOR, Zur Frage des Rentiernomadismus, Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LX, 1930, 293 ff.; dgl. Haustiere und Hirtenkulturen, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. I, 1930, S. 1—238.

⁸ FR. FLOR, Haustiere und Hirtenkulturen, S. 134.

Nansen Fridtjof. *Durch den Kaukasus zur Wolga.* F. A. BROCKHAUS, Leipzig 1930. 184 SS., 42 Abb., 4 Karten. Preis: Ganzleinen Mk. 10.—; geheftet Mk. 8.50.

Das letzte Werk des großen Forschers FRIDTJOF NANSEN ist mehr als eine bloße Reisebeschreibung. Neben der anschaulichen Schilderung der gegenwärtigen Verhältnisse in den Kaukasusländern, gibt uns das Buch auch einen Einblick in die Geschichte und alten Lebensgewohnheiten der georgischen Bergvölker. Die Unterwerfung Dagestans durch die Russen zu Anfang des 19. Jahrhunderts und der durch Jahrzehnte mit Fanatismus und heroischer Zähigkeit geführte, als Muridenbewegung bekannte Freiheitskampf der mohammedanischen Bergstämme rollen sich in aller Lebendigkeit vor unseren Augen ab. Der Ethnologe findet einige interessante Bemerkungen über die Chewsuren und Osseten. Bei den ersteren holt der Mann seine Braut möglichst aus einem anderen Dorfe und früher soll Frauenraub häufig gewesen sein. Nach dem heutigen Hochzeitszeremoniell entführt der Bräutigam das Mädchen aus dem außerhalb des Dorfes liegenden Frauenhaus in das Haus seines Vaters. Das Frauenhaus ist auch der Aufenthalt der Frauen während der Menstruation und in den ersten Wochen nach der Niederkunft; eine Sitte, die nach dem Süden Asiens weist. Die Osseten waren einst ein mächtiges Reitervolk, wurden aber im 14. Jahrhundert in die Hochgebirge gedrängt, wohnen heute in kleinen, terrassenförmig an die Felshänge geklebten Dörfern und leben von Ackerbau und Schafzucht. NANSEN vermutet bei ihnen einen starken Einschlag nordischer Rasse, denn ihre Hautfarbe ist hell und die Augen sind meist blau oder grau.

Das Buch kann dem Laien und Fachwissenschaftler in gleicher Weise empfohlen werden; beide werden es mit Nutzen lesen.

Dr. CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Heerkens P. Piet, S. V. D. Flores. *De Manggarai.* Uitgave Missiehuis Uden 1930. 144 SS., 32 Abb., 2 Karten.

In dem kleinen Buche schildert der Verfasser in lebendiger und unterhaltender Weise das Leben in einer Missionsstation unter den Manggarai von West-Flores. Aus jedem Worte spricht seine große Liebe zu den Eingebornen und das tiefe Verständnis für ihre Mentalität. Obwohl sich das Buch an einen größeren Leserkreis wendet, findet doch auch der Ethnologe manches interessante Detail. Auch einige der Photographien sind von wissenschaftlichem Werte.

Dr. CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Stern Bernhard J. Lewis Henry Morgan. *Social Evolutionist.* The University of Chicago Press. Chicago, Illinois. 1931. 221 pp.

Das vorliegende biographische Werk über L. H. MORGAN hat für den Ethnologen ausschließlich historisches Interesse. Es zeigt den Werdegang einer großen Persönlichkeit, die sowohl auf ihre Zeitgenossen wie auf die Nachwelt einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat. Eine gewisse Tragik liegt darin, daß MORGAN, der durch seine Begabung und Vorurteilslosigkeit befähigt gewesen wäre, die Wissenschaft um manches zu bereichern, von dem Strome des zu seiner Zeit herrschenden Evolutionismus erfaßt, sich vielfach in abwegige Anschauungen verlor und so, oft auch noch falsch verstanden, dazu beitrug, Irrtümer zu verbreiten, die sich teilweise bis heute nicht vollkommen ausrotten ließen. Insbesondere ist hier sein nachhaltiger — und unheilvoller — Einfluß auf die Gesellschaftstheorie MARX' und ENGELS' zu nennen. Seine ethnologischen Arbeiten über die Irokesen sind hingegen, was die Darstellung der Tatsachen anbelangt, für die damalige Zeit ganz ausgezeichnet und zeugen von einer seltenen Beobachtungsgabe. Auch gebührt MORGAN das Verdienst, als erster die Bedeutung der Verwandtschaftssysteme primitiver Völker erkannt und verwertet zu haben.

Das Buch wird sicher von manchem mit Interesse gelesen werden, besonders zu empfehlen wäre seine Lektüre aber allen jenen, welche heute noch glauben, in den Theorien MORGAN's eine Stütze ihrer soziologischen und politischen Anschauungen zu finden. Denn begrüßenswerterweise hat der Verfasser auch der Kritik an dem Werke MORGAN's in seinem Buche einen breiten Raum gewährt und viele moderne Soziologen und Ethnologen zu Worte kommen lassen. Merkwürdig nur, daß unter ihnen kein einziger Vertreter der neueren deutschen Völkerkunde ist, welcher sich in ihrer kulturhistorischen Richtung besonders eingehend mit der Widerlegung des MORGAN'schen Systemes beschäftigt hat.

Dr. CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Oceania. A Journal devoted to the Study of Native Peoples of Australia, New Guinea and the Islands of the Pacific Ocean. Volume I, No. 1, April 1930. Editor: A. R. RADCLIFFE-BROWN. Published for The Australian National Council by MACMILLAN & CO., Melbourne. 128 pp. Price: sh 7/6.

Die Hauptaufgabe der neugegründeten Zeitschrift „Oceania“ ist, eine Möglichkeit zur Publikation der Ergebnisse ethnologischer Forschung unter den Eingebornen Australiens und der Südseeinseln zu schaffen. So wird erfreulicherweise durch dieses Organ einem Bedürfnisse abgeholfen, welches um so fühlbarer war, als sich in den letzten Jahren eine Reihe größtenteils australischer Gelehrter, so in erster Linie der Herausgeber A. R. RADCLIFFE-BROWN, mit erhöhtem Eifer der Erforschung dieser vielfach schon dem Tode geweihten Völker gewidmet hat. Schon die erste Nummer der neuen Zeitschrift ist vielversprechend. Mehrere Artikel geben ausgezeichnete Darstellungen einzelner Ausschnitte aus dem kulturellen Leben verschiedener Völker Ozeaniens und wenn, wie es das Vorwort in Aussicht stellt, in der Zukunft auch kulturvergleichende Arbeiten folgen werden, so darf man von der neuen Zeitschrift eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis der Südseekulturen erhoffen.

Den ersten Band eröffnet eine Studie von CAMILLA H. WEDGEWOOD über „Some Aspects of Warfare in Melanesia“. Die Verfasserin gibt einen Überblick der verschiedenen politischen Einheiten und Bindungen unter den Völkern Südostneuguineas und der melanesischen Inseln und schildert dann den Vorgang von Kriegserklärung, Kampf und Friedensschluß bei einzelnen Stämmen. Manche Inseln sind in zwei gegnerische Lager geschieden, zwischen denen dauernd Kriegszustand herrscht. Ein Streifen unbauten Landes trennt dann meist die Gebiete der beiden Parteien und auf ihm werden jene Kämpfe ausgefochten, denen eine förmliche Herausforderung vorausgegangen ist. Neben solchen mit einem reichen Zeremoniell umgebenen Kriegen, die an die Kämpfe der Helden der Antike gemahnen, kommt aber auch der heimliche Überfall auf ein schlafendes Dorf oder die Niedermachung kleiner Gruppen aus dem Hinterhalte vor. Doch selbst bei dieser Art der Kriegsführung werden gewisse Regeln eines primitiven Völkerrechtes beobachtet. Bei Friedensschluß muß gewöhnlich jede Partei ihre Gegner für die ihnen zugefügten Verluste entschädigen. Daher sind es vielfach die Unterlegenen, die von den Siegern Geschenke erhalten; ein Brauch, der jedenfalls geeigneter ist alle Rachegefühle zu beiseitigen und von tieferem psychologischen Verständnis zeugt, als die in der zivilisierten Welt üblichen „Kriegsentschädigungen“. Eingehend untersucht die Verfasserin die sozialen Funktionen des Krieges und kommt zu dem Schlusse, daß er eine der wesentlichsten Stützen des Solidaritätsgefühles innerhalb der einzelnen gesellschaftlichen und politischen Einheiten ist. Die Schäden des Krieges waren andererseits vor der Einführung der Feuerwaffen meist außerordentlich gering. Bekanntlich hat sich ja in anderen Erdgebieten sehr oft gezeigt, daß die Verhinderung aller Kriege durch eine Kolonialmacht einen Verfall der sozialen und staatlichen Ordnung der Eingebornen herbeigeführt und damit ungleich größeren Schaden verursacht hat, als früher die erbittertsten Fehden. Eine ähnliche Erfahrung konnte J. P. MILLS bei den Naga-Völkern Assams machen. Hier hat die Unterdrückung der Kopfjagd nicht ein Anwachsen, sondern einen merklichen Rückgang der Bevölkerung zur Folge. Während sich früher die einzelnen Dörfer gegen

die meisten Nachbarn ängstlich abgeschlossen hielten, ist heute der Verkehr von Dorf zu Dorf von keinerlei Gefahren bedroht und in seinem Gefolge breiten sich auch Epidemien ungehindert aus und fordern oft in wenigen Wochen mehr Opfer als es die Kopfjagd in Jahren tat.

Eine Arbeit des Herausgebers A. R. RADCLIFFE-BROWN's behandelt „The Social Organisation of Australian Tribes“. Als die Grundpfeiler der australischen Gesellschaftsstruktur sieht er die Familie und die Horde an. Der Stamm, eine Gruppe benachbarter Horden mit gleicher Sprache und Kultur, ist gewöhnlich keine politische Einheit. Für die Unterteilungen eines Stammes bedient er sich der Bezeichnungen „moiety“ für Klasse wie Phraterie und „section“ für ihre Unterklassen, die vielfach nichts anderes als Totemclans sind, was allerdings nicht genügend berücksichtigt erscheint. Überhaupt hätte die Arbeit noch wesentlich gewonnen, wenn der Verfasser neben der Darstellung der verschiedenen Systeme auch auf ihre historische Entstehung eingegangen wäre. Gerade auf diesem Gebiete sollten die von GRAEBNER und SCHMIDT in mühevoller Arbeit errungenen Erkenntnisse nicht ignoriert werden, sind doch die komplizierten Vier- und Achtklassensysteme überhaupt nur dann voll zu verstehen, wenn man sie als die Produkte einer Verschmelzung von Stämmen verschiedener Struktur ansieht, so etwa den Trägern eines mütterrechtlichen Zweiklassensystems und einem Volke mit patrilinealen Totemclans. Das klassifikatorische Verwandtschaftssystem demonstriert RADCLIFFE-BROWN an den Aranda und den Kariera, einem Stamm in Westaustralien. Bei dem Vergleiche der Systeme der beiden Stämme gelangt er zu dem Schlusse, „that the sections and subsections are part of the systematic classifications of relatives, and can only be understood when they are considered as such“. Auch dafür gelten die oben gemachten Einwände. Nichtsdestoweniger ist die Studie als Sammlung und sorgfältige Bearbeitung neuen Materials von großem Werte.

„A Dart Match in Tikopia“ schildert RAYMOND FIRTH, der auf ein Jahr ethnologischer Arbeit unter den Eingebornen der kleinen Insel zurückblicken kann und in der vorliegenden Zeitschrift auch eine kurze Skizze ihrer gesamten Kultur veröffentlicht. Das Speerwerfen ist auch auf Fidschi und Samoa ein beliebter Sport und, wie HUTTON berichtet, kennen die Angami-Naga ein ganz ähnliches Spiel. Überall findet der Wettkampf auf einer eigens dafür geebneten und gesäuberten Bahn statt und die Kämpfer bemühen sich nicht, ein bestimmtes Ziel zu treffen, sondern die Wurfspieße möglichst weit zu schleudern. Auf Tikopia ist das Speerwerfen kein bloßes Spiel, sondern besitzt sowohl soziale wie magische Bedeutung. Insbesondere glaubt man, daß es das Wachstum der Feldfrüchte günstig beeinflusse. Wie es zu dieser Rolle als Fruchtbarkeitszauber kommt, ist heute schwer zu beurteilen. Vielleicht ist es an die Stelle eines wirklichen Kampfes getreten und die Beziehungen zwischen blutigem Kriege, so vor allem der Kopfjagd, und Fruchtbarkeit im Denken primitiver Völker sind ja bekannt.

URSULA McCONNEL hat als Frucht eigener Forschung einen Bericht über „The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula“ beigetragen. Diesem wie dem vorhergehenden Artikel sind zahlreiche, zum Teil sehr interessante Photographien angefügt.

Den Schluß des Heftes bilden kurze Mitteilungen und Buchbesprechungen. Man kann dem neuen Organ, das uns manche wertvolle Erkenntnisse über die Völker Ozeaniens zu vermitteln verspricht, nur alles Gute für seinen weiteren Weg wünschen.

Dr. CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Eiselen Werner, M. A., Ph. D. *The BaPedi (Transvaal BaSotho). The Bantu Tribes of South Africa. Reproductions of Photographic Studies.* By A. M. DUGGANY CRONIN. Vol. II, Section II, Plates XXVII—LII. The Suto-Chuana Tribes. Sub-Group II. DEIGHTON, BELL & Co., Ltd. Cambridge 1931. ALEXANDER MCGREGOR Memorial Museum 1931.

Eine neue Folge eines Werkes, das sich zur Aufgabe gesetzt hat, der Öffentlichkeit das Volksleben südafrikanischer Bantuvölker durch gute Bilder vor Augen zu führen,

ist damit erschienen. Die 26 Tafeln (XXVII—LII) sind durchaus hervorragend und mit kurzem Texte versehen. Auch die einleitenden Worte, welche über die BaPedi, die in den Bildern zur Darstellung kommen, sind gediegen, wenn auch knapp. Am meisten verbreitet sich der Autor über die Initiation der Burschen. Eine Bibliographie über die BaSotho (von denen die BaPedi ein Teil sind) ist beigegeben und stammt aus der Feder von J. SCHAPERA. Das Werk vermittelt einen guten Einblick in das Volksleben der BaPedi.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Frobenius Leo. *Erythräa*. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes. VII + 368 SS., 57 teils mehrfarbige Tafeln, 1 Karte, 99 Textfiguren, Pläne und Skizzen. Atlantis-Verlag, Berlin-Zürich 1931.

Geistreich wie alle Werke von L. FROBENIUS ist auch dieses Buch geschrieben. FROBENIUS ist ein Mann der Intuition; er schaut die Probleme und erschaut ihre Lösung. Darum wirkt er so faszinierend besonders auf Leser, die in der gegebenen Materie weniger zu Hause sind und gerade darum auch erfährt er in Fachkreisen bisweilen viel Widerstand, wie so manche andere neuzeitliche Ethnologen auch, mit denen er das gemein hat, daß er Synthetiker ist bis in die Haarwurzeln.

Das vorliegende Buch „Erythräa“ ist keineswegs die bloße Wiedergabe der auf seiner letzten Forschungsreise nach Südafrika gewonnenen Resultate, sondern die Stellungnahme zu einer Kulturschicht, die FROBENIUS „Erythräa“ nennt. Vor Jahren schon hatte er diese Kulturschicht für den Nordosten des schwarzen Kontinents aufgestellt, aber infolge der neuesten Forschungen in den Jahren 1928 bis 1930 gefunden, daß eine durchaus ähnliche Schichte auch im Süden Afrikas zu Hause ist, die mit den Steinruinen, welche unter dem Namen Zimbabwe bekannt sind, in Zusammenhang steht. Darin liegt ein großer Wert des vorliegenden Werkes, daß dieser Zusammenhang zwischen Nord und Süd so stark betont wird. Auftauchende Verschiedenheiten hüben wie drüben zwangen FROBENIUS, die Teilung in eine nord- und eine süd-erythräische Kulturschicht vorzunehmen; infolge einer „hinreichenden Strukturverwandtschaft zwischen nord- und süd-erythräischer Kultur“, werden aber doch wiederum beide als eine Einheit aufgefaßt, die er „mittel-erythräische Kultur“ nennt (S. 323). Mir unterliegt es keinem Zweifel, daß FROBENIUS mit der Aufstellung dieser Kulturschicht durchaus im Recht bleibt, denn seitdem ich das Zimbabwe-Rätsel von der ethnologischen Seite anging (Die Zimbabwe-Kultur in Afrika, „Anthropos“, XXI, 1926), gewann ich die Überzeugung von dem Vorhandensein einer verhältnismäßig jungen Kulturschicht, die über ganz Afrika verzweigt ist, resp. war. Was ich damals „Zimbabwe-Kultur“ nannte, ist mit der mittel-erythräischen von FROBENIUS durchaus identisch. Die von FROBENIUS gewählten Benennungen finde ich gerade nicht glücklich, und bei der Teilung in Süd- und Nord-Erythräisch kann es dann auch nicht bleiben, denn ebenso notwendig wird man von einer west-erythräischen und einer zentral-erythräischen Kultur sprechen müssen, da ihre Ausstrahlungen nach allen Seiten hin festzustellen sind, wie ich in jener oben genannten Studie gezeigt habe.

Das vorliegende Werk hat für die Feststellung der sogenannten süd-erythräischen Kultur insofern große Bedeutung, als diese von verschiedenen Gesichtspunkten angegangen wird, nämlich: 1. von seiten der Tradition und der Folklore im ersten Teil: Das Kulturgut der Lebenden, und im zweiten Teil: Sterbendes Kulturgut; 2. von seiten der Archäologie im dritten Teil: Skeletteile abgestorbener Kultur, worunter die Untersuchung der Zimbabwe-Ruinen fällt (Kap. 14), die Minen und Metalle (Kap. 13) und die Felsbilder (Kap. 16).

Für die Sammlung der Sagen und Mythen und der im südafrikanischen Volk noch erhaltenen Traditionen, die im ersten und zweiten Teil niedergelegt sind, muß der Ethnolog besonders dankbar sein. Daß aber FROBENIUS alle die genannten Mythen und Sagen dem Kulturgut der genannten erythräischen Schicht zuschreibt, das muß beanstandet werden, denn einzelne dieser Mythen und Sagen trifft man in anderen afrikanischen Gebieten, die mit der erythräischen Kultur nichts zu tun hatten. Eine kritische Sichtung

dieser Mythen und Sagen wird darum durch gelegentliche Vergleiche notwendig sein. Eines scheint FROBENIUS übersehen zu haben, daß die süd-erythräische Kultur völkisch mindestens aus zwei Teilen zusammengesetzt war, der herrschenden Schicht, welche auch die Überbringerin der Kulturelemente war und dem landeingesessenen Bauernvolk, das unterjocht und miteinbezogen wurde. Im großen und ganzen ist die herrschende Schicht heute von der Bauernschicht aufgesogen, wenn auch in manchen Gebieten Elemente von ihr sichtbar sind. Gewiß war ein Volkselement in den Gebieten der Zimbabwe-Kultur zu Hause gewesen, das mit den Eroberern keineswegs identisch war, nämlich echte Bantu in der Art der an den Ufern des Sambesi wohnenden, gedrungenen bräunlichen Neger, deren Sagen- und Mythenschatz in der erythräischen Kultur jedenfalls auch mitverwoben wurde.

FROBENIUS als Kulturmorphologen kommt es bei Beurteilung und Auswertung des materiellen Kulturbesitzes eines Gebietes darauf an, die einzelnen darin aufscheinenden Stile und deren Stilzugehörigkeit festzustellen. Von diesem Gedanken geleitet geht er auch an die Untersuchung der Ruinen, Minen und Felsbilder von Rhodesia heran. Es bleibt sein Verdienst, daß er die alten Minen und die Felszeichnungen Südafrikas in den Bereich der süd-erythräischen Kultur einbezog, nicht als ob er überzeugend deren Zugehörigkeit dazu erwiesen hätte, sondern deswegen weil er sie aus den Bahnen der üblichen Betrachtung herausgehoben hat. Daß die Felszeichnungen Südafrikas nicht auf die Buschmänner zurückgehen, dürfte einem jeden klar geworden sein, der Stil und Inhalt der Darstellungen mit der Buschmannkultur verglichen hat.

FROBENIUS teilt die Felsmalereien in drei Gruppen ein, die verschiedenen Perioden angehören. In einer Besprechung ist es natürlich unmöglich, zu all den geistreichen, bisweilen genialen Gedanken und Winken von FROBENIUS Stellung zu nehmen. Er findet auch Zusammenhänge der einzelnen Darstellungen mit dem Inhalt verschiedener Mythen, die dem erythräischen Kulturkreis angehören, was durchaus möglich ist.

Wenn auch darüber kein Zweifel obwalten kann, daß in den Zimbabwe-Bauten sowohl wie auch in den Felsmalereien ein Verfall sichtbar ist, indem die älteren jeweils die besseren und vollkommeneren sind, so werde ich den Eindruck nicht los, daß die Felsmalereien älter seien als die Zimbabwe-Bauten, also mit der erythräischen Kultur nichts zu tun haben. Es mag in diesem Zusammenhange erwähnt werden, daß die Menschendarstellungen mit Tierköpfen in der Bildkunst Südafrikas einen großen Raum einnehmen, die meiner Meinung nach Maskendarstellungen sind, die doch Tatsächliches zum Vorbild hatten, Tiermaskentänze, wobei die verschiedensten, wunderschönsten Masken (einzelne Stelzenmasken) auftraten, sah ich vor Jahren unweit Furankungo nördlich des Sambesi bei Gelegenheit von sakralen Mondtänzen. So oft ich die Felsbilder Südafrikas betrachte, werde ich an diese Masken erinnert. Ist hier etwa ein Zusammenhang vorhanden? Die Eingebornen von Furankungo haben aber mit der erythräischen Kultur gewiß nichts zu tun. Auf S. 299 gibt FROBENIUS zwei Bilder wieder, von denen das eine für den Südstil, das andere für den Nordstil charakteristisch sein soll. Kenner werden aber mit eben dem gleichen Recht sagen, daß die Figur Nr. 716 die Sitzstellung des Mannes und Nr. 34 jene der Frau wiedergibt, so daß man sagen könnte, daß der eine Stil mehr den Mann, der Nordstil mehr die Frau zur Darstellung bringt. Abschließend mag zu den Felsmalereien gesagt sein, daß es mir verfrüht erscheint, sie der süd-erythräischen Kultur zuzuschreiben, wie es FROBENIUS tut.

Im 17. Kapitel (Zum Schluß die Fragen) geht FROBENIUS daran, die Folgerungen aus seinen Forschungen zu ziehen? FROBENIUS täuscht sich bestimmt, wenn er aus der Vertreibung der Mwetsi-Könige aus Rhodesia, die angeblich nach Norden entwichen, einen Zusammenhang mit den Banya-Mwesi und gar mit den Lunae Montes von PTOLEMAÜS konstruiert. Es gab doch noch andere, gleichwertige Dynastien der Mwetsi-Könige in Zentralafrika wie jene von Uganda, Ruanda usw., die ihren Genealogien zufolge, mit jenen von Zimbabwe gleichzeitig waren. Daraus folgere ich, daß das südafrikanische Problem ohne jenes gleichartige von Zentralafrika nicht restlos gelöst werden kann.

Weiterschreitend versucht FROBENIUS die Zusammenhänge mit außerafrikanischen Kulturen anzudeuten. Er findet sie in Asien nahe der Meeresküste gelagert, vor allem

wird die Dravida-Kultur genannt. Kein Zweifel, daß der Wegweiser nach Asien zeigt. Schließlich wird auch noch ein Blick ins Altertum getan und Alt-Babylonien herangezogen, und zwar mit genau dem gleichen Recht, da eine Menge eklatanter Übereinstimmungen vorhanden sind. Auf Grund dieser Hinweise fühlt sich FROBENIUS gedrängt von einem „groß-erythräischen Kulturkreis zu sprechen, der in alter Zeit einmal die Gestade des indischen Ozeans umfaßte“. Auch diese Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit sei zugegeben; wie ich schon im oben zitierten Aufsatz von mir erwähnte, ziehen die Wellen aber noch weiter gegen Osten als Indien; sie reichen bis nach Polynisien. Uns aber interessiert augenblicklich nur Afrika, und da frage ich mich, warum übersieht FROBENIUS die alt-ägyptische Kultur, und zwar jenen Teil, der sich um die Onuris-Legende gruppiert. Ohne Zweifel ist Osiris und Isis hierhergehörig. Gerade der Vergleich mit Altägyptens Osiris-Kultur, wie ich sie nennen möchte, wird uns über die Einfallsportfe der erythräischen Kultur in Afrika zunächst Aufschluß geben können. Daneben muß aber Hand in Hand die Einbeziehung der Kultur Alt-Nubiens (Kaffa), Ruandas und Ugandas gehen, um das Problem Zimbabwes und seiner Kultur, die von allen Kulturen Afrikas am allgreifbarsten ist, restlos zu lösen. Die Frage über das Alter der Ruinen ist im Verhältnis zu jener über ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur sekundär. FROBENIUS nimmt auch keine sichere Stellung dazu ein, wenn er auch für ein höheres Alter einzutreten scheint als man es heute gewöhnlich tut. Auch über die Richtung ihrer Wanderung, ob von Süd nach Nord oder umgekehrt, erfährt man nichts Sicheres, ein Zeichen, daß sich der Verfasser darüber nicht ganz klar war.

Das Zimbabwe-Problem hat meiner Meinung nach folgenden Fragekomplex: 1. Sind die Zimbabwe-Ruinen in Zusammenhang zu bringen mit der jetzt ausgestorbenen Manamatapa-Kultur in Afrika, die identisch ist mit jener von FROBENIUS genannten süd-erythräischen Kultur? Diese Frage dürfte durch meine oben genannte Arbeit und das vorliegende Werk von FROBENIUS im bejahenden Sinne beantwortet sein. Eine Frage zweiter Ordnung ist die, ob die Minen und zumal die Felsmalereien auch ihr angehören.

2. Ist es möglich, diese Zimbabwe- oder süd-erythräische Kultur durch ganz Afrika hin zu verfolgen? Ansätze zu dieser Arbeit wurden bereits geleistet; sie zeigten, daß diese Kulturschichte sehr weit in Afrika verbreitet ist, resp. war.

3. Inwieweit ist eine Verbindung zwischen der Osiris-Kultur Altägyptens mit der erythräischen möglich? Erst nach Beantwortung dieser Fragen wird man über die Wanderung dieser Kultur in Afrika vollständige Klarheit gewinnen und dann erst sollte der Schritt über den Ozean nach Asien gewagt werden, um die außerafrikanischen Beziehungen und allenfalls die Quellen der Kultur aufzufinden.

Das Buch ist mit einer großen Anzahl instruktiver Bilder und Karten versehen.

Zum Lobe des Buches mag gesagt sein, daß ich lange nicht mehr ein Buch über afrikanische Probleme mit so viel Interesse gelesen habe wie das hier besprochene „Erythräa“ von LEO FROBENIUS.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Müller Werner. *Die ältesten amerikanischen Sintfluterzählungen.* Bonn 1930. VIII + 93 SS.

Seit der durch P. EHRENREICH (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910) geförderten Hinwendung auf die Mythologie der Primitiven konnte ein so weit verbreitetes und so eigenartiges und vielgestaltiges Stoffgebiet, wie es die Sintflutsagen der Naturvölker sind, nicht lange abseits von intensiver Forschungsarbeit liegen bleiben. Während schon zuvor R. ANDREE (Die Sintflutsagen, Braunschweig 1891) und M. WINTERNITZ (Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker, Mitt. d. Anthr. Ges. Wien 1901) das gesamte Flutsagenmaterial zu erfassen und wenigstens irgendwie systematisch durcharbeiten versuchten, erschienen seitdem zwei umfangreichere Darbietungen der Sintflutsagen (G. GERLAND, Der Mythos von der Sintflut, Bonn 1912, und J. RIEM, Die Sintflut in Sage und Wissenschaft, Hamburg 1925), von denen jedoch keine an eine wissenschaftliche Bearbeitung des Sagenmaterials im Sinne der neueren Völkerkunde einen Finger legt. Es war dies bei so weit gespanntem Rahmen

fürs erste auch noch nicht zu erwarten; tiefergreifende, ausschöpfende Arbeit auf engerem Gebiet muß da vorangehen. Eine solche liegt seit 1923 in der kleinen, außerordentlich wertvollen Studie von W. ANDERSON (Nordasiatische Flutsagen, Dorpat 1923) für Nordasien vor. Auch W. MÜLLER wählt in seiner Dissertationsschrift ein räumlich und vorab sachlich enger umgrenztes Feld: Amerika, das dicht mit Sintflutsagen besetzt ist, aber von diesen wieder nur die Sintflutüberlieferungen der ethnologisch ältesten Völker (Ureskimo, östliche Athapasken, Zentral-, atlantische und Felsengebirgs-Algonkin, Zentral-Kalifornier und Yamana). Einleitend bringt er eine Darstellung der „bisherigen Theorien zur Lösung des Sintflutproblems“, in der abschließenden Betrachtung der amerikanischen Urvölkertraditionen eine „Kritik der bisherigen Sintfluthypothesen“.

W. MÜLLER'S Arbeit ist aus dem Bonner Kreis um C. CLEMEN hervorgegangen. In Aufbau und Auswertung des Materials stützt sie sich weitestgehend auf die Ergebnisse der kulturhistorischen Wiener Schule; P. W. SCHMIDT'S Ursprung der Gottesidee, II. ist ausgiebigst herangezogen worden, im besonderen sind die dort erzielten Ergebnisse hinsichtlich des ethischen Urmonotheismus der amerikanischen Urstämme ohne Abstrich übernommen. Darauf fußend würdigt der Verfasser richtig das hohe Alter und die Bedeutung der Fluterzählungen der Potawatomi, Nord-Zentralkalifornier und Yamana, in denen das Höchste Wesen die Flut aus ethischen Gründen sendet. Auch an anderen Stellen hat P. SCHMIDT seitens des jungen Autors wohlwollende Anerkennung erzielt. In der Auffassung des astralmythologischen Charakters des algonkinischen Heilbringers bemerken wir eine gegensätzliche Stellungnahme; aber diese Kontroverse wäre zum Vorteil der Untersuchung besser unterblieben. Um in einer so schwierigen Frage entscheidend zu urteilen, muß man das Problem in seiner ganzen Weite und Tiefe sehen; dazu aber reichen ethnologisches Wissen und methodologische Schulung eines Dissertanten noch nicht hin. Was der Arbeit in ihrer Gesamtheit fehlt, ist eine durchgehende, zunächst gedanklich erörterte, dann textlich erwiesene Scheidung der Urflut-Schöpfungs- von den eigentlichen Sintflutsagen. Der wichtige Schöpfungsmythentext der Süd-Arapaho fehlt (vgl. SCHMIDT, Ursprung, II, 691 ff.). Daß die indianische Textbeigabe des delawarischen Walam Olum „hoffnungslos verdunkelt“ und einfachhin „Unsinn“ ist, wie der Verfasser meint, kann nach W. SCHMIDT'S textkritischer Erörterung (Ursprung, II, 418 ff.) denn doch nicht gut behauptet werden. Das Motiv des Weltbrandes will MÜLLER aus dem Erlebnis vulkanischer Ausbrüche begreifen; eine solche Erklärung ist nicht ausreichend; das Weltbrandmotiv ist solar- und astralmythologischen Ursprungs. Beachtenswert für weitere Untersuchungen ist die Feststellung dreier nordamerikanischer Sintflutelemente: Weltfeuer — Sintflut (i. e. S.) — Weltwinter. Im Schlußteil versucht der Verfasser einige vergleichende Linien zu den nord- und südasiatischen Flutmythen hinüberzulegen; es hätte das etwas ausgiebiger und entschlossener geschehen dürfen; erst in diesen Zusammenhängen wäre das amerikanische Material zur vollen Geltung gekommen.

W. MÜLLER'S Studie ist nicht frei von den Schwächen einer Erstlingsarbeit, die aber da und dort nicht ohne Geschick — und vielleicht erst in der Überarbeitung — überdeckt wurden. Störend und verdrießlich wirkt die Unzahl von Druckfehlern, von denen noch etliche in den eine volle Seite füllenden „Berichtigungen“ nicht aufgenommen erscheinen.

Das Schlußwort des Verfassers hat recht: Was an Sintfluthypothesen bisher gebracht wurde, nichts davon befriedigt; zur entgeltigen Lösung des Sintflutproblems bedarf es des Vergleiches der Texte sämtlicher Urvölker; man darf erweiternd sagen: sämtlicher Völker, in erster Linie der Urvölker.

Univ.-Dozent Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

Vallée-Poussin, Louis de la. *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme.* Etudes sur l'Histoire des Religions 6. Paris. G. BEAUCHESNE. 1930. 213 SS.

Das jüngst erschienene kleine, aber inhaltschwere Werk des bekannten Indologen DE LA VALLÉE-POUSSIN trägt die Nummer 6 der Etudes sur l'Histoire des Religions. Die

Studie bringt, was systematische Durchordnung und Darstellung der buddhistischen Lehre angeht, Grundlegendes und Neues. Wer die 210 Seiten durchgearbeitet, besser sich hindurchgearbeitet, hat, kennt den Buddhismus in seinem Wesen und seinen Wandlungen und hat einen Überblick über die einschlägige Literatur gewonnen. Nur ein Kenner der heute schier unübersehbar gewordenen Materie wie VALLÉE-POUSSIN konnte auf so knappem Raume so vieles bringen, scheiden, klären. Was den Verfasser veranlaßte, Dogma und Philosophie des Buddhismus, zunächst jedes für sich, sodann in ihrem gegenseitigen Verhältnisse vorzulegen, war seine Überzeugung, daß wir solange darüber nicht Bescheid wissen werden, was Buddhismus ist, solange wir im unklaren sind über seine „Theologie“ und Philosophie, über sein Dogma und seine Metaphysik, mit anderen Worten über den „gelehrten“, den „scholastischen“ Buddhismus. Und wir sind uns darüber bis heran wahrhaftig nicht übermäßig klar geworden; weisen doch die Meinungen der namhaftesten Indologen eine überraschende Mannigfaltigkeit auf.

Das erste Kapitel des ersten Teiles (*Le dogme bouddhique*) behandelt in seiner Fragestellung nach „Sittlichkeit und Seelenwanderung“ sicher eines der schwierigsten Gebiete des Buddhismus. VALLÉE-POUSSIN glaubt annehmen zu können, daß der Seelenwanderungsglaube nicht aus gelehrter Spekulation hervorgegangen ist, sondern in alten Reinkarnations-Anschauungen seinen Ursprung hat. Die buddhistische Moral hat ihre feste Grundlage im Dogma von der Vergeltung der Handlung. Die der Handlung innewohnende Gewalt, zwangsläufig die entsprechende Frucht hervorzubringen, ist wohl magischer Ordnung; soferne die Handlung aber durch den Willen hervorgebracht wird, wirkt sie sich zum Wohle oder zum Schaden ihres Urhebers aus und ist insoferne sittlicher Natur. Von hohem Interesse ist die Darstellung und die Erklärung, die der Verfasser von den Wegen gibt, auf denen die Kasuisten die These von dem einmal gesetzten, nicht wieder gutzumachenden Akte — die konsequent angewendet den Sünder zur Verzweiflung führen müßte — zu mildern, wenn nicht auszulöschen verstanden. Anfangs lösten sie das genannte Problem durch die Unterscheidung des „vollendeten“ und „nicht vollendeten“ Aktes („nicht vollendet“: wenn der Sünder nach geschehener Tat nicht bei seiner Absicht verweilt und unmittelbar widerruft), später gingen sie noch andere Wege. Nicht minder bedeutsam ist, was der Verfasser im anschließenden zweiten Kapitel (*La mystique et le Nirvâna*) über den viel erörterten Nirvana-Begriff zu sagen hat; er sucht die Quelle desselben in den Spekulationen der kontemplativen Asketen, der Yogins. Der Buddhismus sei der Erbe der naiven Metaphysik der Ekstase, wie sie von den Yogins gedacht und geübt wurde, die er aber mit der ganzen Beigabe seines spirituellen Asketentums bereichert habe. Das Nirvana-Problem bewegt sich nach VALLÉE-POUSSIN nicht zwischen den beiden Termini „Vernichtung“ — „Existenz“; „le Nirvâna est l'entité que touche l'ascète entré dans le recueillement sans pensée; il est le principe de l'apaisement du désir; il est une sorte d'absolu eschatologique, la fin suprême, l'autre rive de la transmigration, l'immortalité“ (S. 52).

Im zweiten Teil (*La philosophie bouddhique*) will VALLÉE-POUSSIN genau den Platz abgrenzen, den die Philosophie im Buddhismus einnimmt, die Texte des Kanon durchmustern und prüfen, in welchem Sinne die verschiedenen philosophischen Systeme, die offenkundig in Widerspruch mit dem Dogma stehen, formuliert wurden, endlich erklären, wie es möglich war, daß Čakyamuni's Gesetz in einer metaphysischen Atmosphäre fortbestehen konnte, ohne sein traditionelles Gepräge aufzugeben.

Im dritten Teil (*Relations du dogme et de la philosophie*) werden die Fragen nach Alter und Ursprung der buddhistischen Philosophie erörtert und dargelegt, wie die Philosophie mit dem Dogma von der Seelenwanderung, vom Nirvana u. a. in Konflikt geraten, wie das Problem des Nirvana wahrhaft schwierig werden mußte, sobald die buddhistische Scholastik die These vom „néant du je“ fest begründet und sie zum Rang eines Dogmas und zum Kriterium der Orthodoxie erhoben hatte.

VALLÉE-POUSSIN's neues Werk wird nicht leicht überholt werden können; es wird zum Dauerbestand der buddhistischen Literatur gezählt werden. Gerade darum hätte es eine bessere Ausstattung verdient.

Univ.-Dozent Dr. theol. et phil. L. WALK — Wien.

Poller Alphons, Dr. *Das Poller'sche Verfahren zum Abformen an Lebenden und Toten sowie an Gegenständen.* 216 SS., 129 Abb., URBAN & SCHWARZENBERG, Berlin und Wien 1931. Preis geb. Mk. 14.—.

In künstlerischen und wissenschaftlichen Kreisen wird das POLLER'sche Verfahren zum Abformen bereits weit und breit verwertet. Welch unschätzbaren Fortschritt es gegenüber den bisherigen Reproduktionsmethoden darstellt, braucht hier nicht erörtert zu werden; denn deutlicher als viele Worte sagt dies die schnelle und begeisterte Aufnahme, die es überall gefunden hat. An dieser Stelle seien besonders die Ethnologen und Prähistoriker, Forschungsreisenden und Museumsbeamten auf das vorliegende Werk hingewiesen, das eine klare, leichte und sichere Einführung in das POLLER'sche Verfahren ist. Wer, wie der Referent, die Möglichkeit hatte, vom Erfinder selber in seiner Methode unterwiesen zu werden, wird in dieser Anleitung noch wichtige Ergänzungen und Anleitungen finden; für andere ist sie daheim und auf Expeditionen unentbehrlich. In der Verwertung des Negocoll, das im Vergleich zu anderen Stoffen weit vorteilhafter und leichter zu handhaben ist, besitzen wir jetzt ein bequemes Mittel, wertvolle Einzelstücke in Naturtreue nachzubilden und in erwünschten Mengen zu vervielfältigen. Dem POLLER'schen Verfahren gehört die Zukunft.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Narath Rudolf. *Die Union von Südafrika und ihre Bevölkerung.* Geographische Schriften. Herausgegeben von ALFRED HETTNER. Leipzig und Berlin 1930. Verlag und Druck von B. G. TEUBNER. 262 SS. 8°.

Mit dem Rüstzeug eines Anthropogeographen geht der Verfasser an die Darstellung der südafrikanischen Lebens- und Bevölkerungsverhältnisse heran. In der Übersicht werden Begriff, Grenzen, Lage, Größe, Meer und Küsten, Innerer Bau und Oberflächenformen, Entwässerung, Minerallagerstätten, Klima, Pflanzenwelt und Tierwelt behandelt. Die Abschnitte: Geschichte der Rassen (wobei der Begriff Rasse nicht gut gewählt zu sein scheint), Völker und Staaten Südafrikas, Staatsgebiet und Verfassung, Besiedlung, Rassen und Nationalitäten bieten dem Ethnologen Interessantes. Im zweiten Abschnitt werden dann die Bevölkerungs- und Wirtschaftsverhältnisse in den einzelnen natürlichen Landschaften erörtert. Eine Fülle statistischen Materials ist in diesem Buche aufgespeichert. Referent beschränkt sich nur auf einige ethnologische Details, unter denen dem Verfasser einige Irrtümer unterlaufen sind. S. 33 werden Buschmänner und Pygmäen scheinbar als eine Einheit angesehen, was immerhin noch erst bewiesen werden müßte, wenn auch große verwandtschaftliche Beziehungen vorliegen mögen. Auch ist eine gemeinsame Abstammung der Buschmänner in Südafrika und der Semang auf Malakka immerhin noch sehr problematisch. Die Herkunft der Hottentotten aus einer Mischung eingewanderter ägyptischer Soldaten im heutigen Somalilande mit dort ansässigen Buschmannfrauen zu erklären, ist eine gewagte Hypothese THEALS, der sich auch der Verfasser dieses Buches angeschlossen hat. Im übrigen greift der Verfasser in der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung stets auf THEAL zurück, soweit es sich um die ethnographischen Verhältnisse handelt. Es ist gewiß keine leichte Aufgabe, die geschichtlichen Ereignisse bei den Naturvölkern klar zu erfassen, auch stehen wir erst am Anfange einer tieferen Erkenntnis. Um so schwerer wird es für den Fernerstehenden, sich in dem Gewirr an Überlieferungen und ethnologischen Erwägungen zurechtzufinden. Wenn da einige Fehler unterlaufen sind, so darf das nicht zu tragisch genommen werden.

Dr. WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Seligman C. G. *Races of Africa*. The Home University Library of Modern Knowledge. London 1930 (THORNTON BUTTERWORTH, Ltd. 15 Bedford Street, London, W. C. 2). 256 SS. 8°.

In gedrängter, doch übersichtlicher Form wird in diesem Buche ein Bild afrikanischer Völker (bzw. Rassen) und ihrer Kulturen gegeben. Für die Beschreibung der Rasse gelten als wichtigste Kriterien Hautfarbe, Haarform, Größe, Kopf-, Gesichts- und Nasenform. Folgende große „Rassen“gruppen werden unterschieden: Hamiten, Semiten, Neger, Buschmänner (Hottentotten), Pygmäen (Negritos). Die großen Sprachengruppen werden einer kurzen Charakteristik unterworfen, eine beigegebene Karte der geographischen Verhältnisse (offenes Land, Wüste und reine Steppe, Regenwald) soll das Verständnis der kulturellen Verhältnisse erleichtern, ferner finden wir eine Sprachenkarte (nach Prof. STRUCK), eine Völkerkarte, worauf die östlichen, südlichen und westlichen Bantu, die Halbhamiten und die Niloten eingetragen sind. Begonnen wird mit der Beschreibung der Pygmäen, Buschmänner und Hottentotten, dann der Sudanneger, der Hamiten und Halbhamiten, der Niloten und der Bantu und schließlich der Araber. Ein kleiner Literaturnachweis und ein Index sind am Schlusse des Bandes zu finden.

Die Fülle des verarbeiteten Materials ist gewaltig, doch, wie gesagt, kurz und übersichtlich geordnet, mit dem geschulten Blick für alles Wesentliche.

Auf den gesamten Inhalt des Buches hier einzugehen ist unmöglich. Etwas näher wollen wir uns die Halbhamiten (oder Nilotohamiten) und die Niloten ansehen, jene Völkergruppen, denen auch Prof. SELIGMAN in seinen Arbeiten sein Hauptinteresse zugewendet hat. Der Ausdruck Halbhamiten ist gewiß nicht befriedigend. Dies wird auch vom Verfasser hervorgehoben. Glücklicher gewählt scheint mir der Terminus „Nilotohamiten“, wenn auch dieser seine Mängel hat. Als Vertreter dieser Völkergruppe kommen die Masai und Nandi (Lumbwe und Keyo), die Suk, Turkana, Karamojong und wahrscheinlich auch die Didinga, Topotha und Iteso in Betracht. Die nahestehenden Bari und Lotuko bilden den Übergang zu den eigentlichen Niloten. Prof. SELIGMAN ist der Ansicht, daß alle jene Stämme einst reine Viehzüchternomaden waren, erst später sesshaft wurden und mit dieser Sesshaftigkeit auch den Hackbau annahmen (S. 161). Wie zumeist wird auch hier die Bedeutung der Viehzucht im Wirtschaftsbetriebe bei diesen Stämmen ganz besonders hervorgehoben, der Hackbau nur nebenbei behandelt. „No doubt the Nandi also were originally herdsmen, with a mode of life resembling that of the Masai, but they are now capable agriculturists, though cattleherding is still the chief occupation and interest of the men, and their attitude towards cattle is that of the Masai“ (S. 164). Die Niloten werden nach Prof. WESTERMANN in drei Gruppen gegliedert: „1. The high Nilotic group, comprising Mittu, Madi, Abukaya, Abaka, Luba, Wira, Lendu, and Moru. 2. The Middle Nilotic group, comprising Shilluk, Anuak, Beir, Jur, Belanda, and many of the peoples of Eastern Uganda, Acholi, Lango, Aluru, and Jaluo. 3. The Low Nilotic group, comprising Dinka and Nuer“ (S. 173), während, wie gesagt, die Bari und Lotuko an der Grenze zwischen Niloten und Nilotohamiten stehen. Als die typischen Vertreter der Nilotengruppe werden die Schilluk und die Dinka hervorgehoben (bei den Nilotohamiten waren es die Masai und die Nandi). Auch hier wird wieder ganz besonders die Viehzucht als die Wirtschaftsgrundlage betont (S. 175).

Nun läßt sich aber gerade bei verschiedenen Schillukstämmen erweisen, daß sie auch den Hackbau hoch in Ehren halten (unter den Königsinsignien ist bei den Schilluk das Jäteisen zu finden). Gewiß steht aber bei den Dinka die Viehzucht viel mehr im Vordergrund des Interesses, wenn auch dort der Hackbau nicht ganz fehlt. Bei den sogenannten Nilotohamiten, die gewöhnlich nur als die Viehzüchter bezeichnet werden, darf gleichfalls nicht die Rolle des Hackbaues übersehen werden. Wir können sowohl von den Nandi und Masai als auch von den Suk und Turkana Belege bringen, die deutlich zeigen, wie tief eingewurzelt auch der Hackbau bei diesen Stämmen erscheint, so daß geradezu von einer Viehzüchter- und von einer Hackbauergruppe bei den Masai gesprochen werden kann. Das gleiche ist auch bei den Nandi und Suk der Fall. Diese Verhältnisse sind aber nicht ohne weiteres durch Verarmung zu erklären. (Bei den Viehzüchtern

kommt dies ja gelegentlich vor, so daß sie notgedrungen zum Hackbau greifen müssen.) Der ganze Kalender — als wirtschaftliches Spiegelbild gewertet — weist auf eine ältere Hackbaugrundlage hin. Die bei Niloten und Nilotohamiten gezüchteten Rinderschläge (Zebu) machen eine Übernahme der Viehzucht in relativ junger Zeit wahrscheinlich. Diese Übernahme erfolgte vermutlich durch die Berührung mit „hamitischen“ Stämmen, die Viehzucht trieben. Zweifellos haben wir mit mehreren solchen hamitischen Wellen zu rechnen, von denen wir die letzten ziemlich gut geschichtlich verfolgen können. Und da zeigt sich u. a. auch die Übernahme der Viehzucht. Die Durchtränkung mit hamitischem Blute, wobei hier hamitisch eigentlich unter Anführungszeichen zu setzen wäre, ist bei den Nilotohamiten, wie der Name schon sagt, sicherlich größer als bei den Niloten. Auch die Hausform zeigt bei den Niloten Züge der Seßhaftigkeit, so daß mit ursprünglichem Hackbau gerechnet werden kann. Außerdem müssen noch relativ junge orientalische Einflüsse bei den Nilotohamiten in Betracht gezogen werden, die das Verständnis ihres Kulturbildes, den Unterschied zwischen ihnen und den nahe verwandten Niloten, wesentlich erleichtern. Wandersagen und Traditionen der Niloten und Nilotohamiten lassen erkennen, daß die gegenwärtige Lagerung dieser Stämme keineswegs so alt ist, wie es beim ersten Anblick scheinen mag. Archäologische Funde lassen uns noch zumeist in Stich. So ergeben sich verschiedene Schwierigkeiten, die an einem so hohen Alter oder an der Ursprünglichkeit der Viehzucht bei den Niloten und Nilotohamiten zweifeln lassen. Es wird noch weiterer Forschungen bedürfen, ehe diese Probleme einer Klärung zugeführt werden. Jedenfalls hat aber Prof. SELIGMANN das gegenwärtige Kulturbild der Niloten und Nilotohamiten in großen Zügen getreu wiedergegeben, ob nun die Viehzucht älter oder jünger sei, das zu entscheiden konnte nicht Aufgabe dieses Buches sein. Darüber wird wohl noch viel an anderer Stelle geschrieben werden.

Dr. WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Barthel Helene. *Der Emmentaler Bauer bei Jeremias Gotthelf.* Ein Beitrag zur bäuerlichen Ethik. (Veröffentlichungen der volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde. Erste Reihe. Herausgegeben von JULIUS SCHWIETERING, Heft 3.) VII + 147 SS. in Oktav. Münster in Westfalen 1931. Verlag: ASCHENDORFF. Preis: geh. Mk. 5.—.

Das Besondere dieses Buches besteht darin, daß für die umgrenzte Lokalgruppe der Emmentaler Bauern im Kanton Bern (Schweiz) die gesamte bäuerliche Gefühls- und Gedankenwelt, ihre Ethik und Frömmigkeit, aufgedeckt wird mit dem Ziel, durch sie die materielle Seite bäuerlicher Kultur verständlich zu machen. Die Stellung des Bauern zur Familie, zum Hof, zum Dorf, zu Arbeit und Religion, die bäuerliche Ehe, der Wirkungskreis der Frau, Kindererziehung und Fürsorgewesen, alle derartigen Grundfragen bäuerlicher Ethik werden hier beantwortet. Daß dies Bild gewonnen ist aus synthetischer Überschau des Gesamtwerkes JEREMIAS GOTTHELF's, gibt der Untersuchung Materie und Gestalt. Als Dichter, der in seelsorglicher Absicht seiner Mitwelt ihr Spiegelbild vor Augen halten wollte, brachte GOTTHELF einen Willen zu realistischer Darstellung mit, der kaum vom Wissenschaftler übertroffen werden kann, so daß nun aus der Fülle des beobachteten einzelnen das Gesamtbild mit ebenso großer Gewähr zusammengefügt werden konnte, wie wenn der Forscher sich unmittelbar der immerfort fließenden Buntheit des Lebens gegenübergestellt sah. Was vom Dichter angeregt wurde, ist an den tatsächlichen Verhältnissen im Emmental überprüft und in abgerundeter, gehaltlich wie formal klarer Form zur Darstellung gebracht. Auch der Ethnologe wird diese Studie mit Interesse und Nutzen lesen, da auch die Welt des Primitiven eine „geschichtlich gewordene, mithin komplizierte Erscheinung“ ist und darum zu unserem Bauerntum nur einen graduellen Unterschied aufweist, jedoch nicht, wie die Verfasserin in der Einleitung irrtümlich sagt, in direktem „Gegensatz“ zu ihm steht.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Hagemann Gustav. *Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Nordravensberg.* (Veröffentlichungen der volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde. Erste Reihe. Herausgegeben von JULIUS SCHWIETERING. Heft 2.) VIII + 283 SS. in Oktav. Mit einer Karte. Münster in Westfalen 1931. Verlag: ASCHENDORFF. Preis: geh. Mk. 9.50.

Daß es in Nordwestdeutschland noch von der modernen Zivilisation wenig berührte Kulturinseln gibt, die nicht nur volkskundlich äußerst interessant, sondern auch für eigentliche ethnologische Probleme, speziell in Fragen über Geist und Werden des Bauerntums, lehrreich sind, beweist erneut diese vorliegende Publikation. Das Gebiet, dessen Kultur hier von einem guten Kenner der lokalen Verhältnisse geschildert wird, liegt hart am Südrand des Wiehengebirges, das die große nordwestdeutsche Tiefebene gegen Süden hin abschließen hilft und sich von der Weserpforte als Fortsetzung des Weserberges westwärts zieht, bis es in der Gegend von Osnabrück ausläuft. Der Verfasser bringt mehr als nur eine gute Materialsammlung. Er hat auch die tiefer liegenden Probleme über Mensch und Umwelt, Masse und Individuum, Arbeit und Religion gesehen und herzuhaft angefaßt und ist dabei von der richtigen Erkenntnis ausgegangen, daß auch die Volkskunde unter „historischem Aspekt“ zu arbeiten hat. Sein Ziel ist also, in der umgrenzten Lokalgruppe die Haltung des bäuerlichen Menschentums in ihrer Totalität, die neben der Entscheidung des zwischenmenschlichen Problems die Stellung zu anderen Urphänomenen der Lebenswelt und auch besonders die ganze Welt des Weltanschaulichen bäuerlicher Schicht umschließt, zu erfassen. Der Verfasser kommt dabei zur Erkenntnis, „daß das Besondere der Haltung des bäuerlichen Menschen gespeist wird aus seiner Werkart und seiner Frömmigkeit, oder vielmehr aus einem Letzten, das beides in gegenseitiger Durchdringung enthält“ (S. 17). Die Beschränkung der Untersuchungen auf ein begrenztes und verhältnismäßig kleines Territorium bietet als großen Vorteil die Möglichkeit der Erfassung aller Nuancen der Lebens- und Kulturäußerungen, jedoch wird man, wie auch der Verfasser richtig bemerkt, den Folgerungen noch nicht restlos Allgemeingültigkeit zuerkennen dürfen, bevor nicht auch andere Lokalgruppen ebenso gründlich untersucht sind, eben mit Rücksicht auf den „historischen Aspekt“. Dadurch gewinnt das Gleichartige an allgemeinem Wert; das Unterscheidende wird sich gegenseitig ergänzen oder berichtigen. Der Referent, der speziell die bäuerliche Kultur im Kreise Steinfurt kennt, möchte dabei besonders auf die verwandten Kulturinseln im Münsterland hinweisen.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Kropp M., P. Dr. Angelicus, O. P. *Ausgewählte koptische Zaubertexte.* 3 Bände. Brüssel 1930/1931. Gr.-8°.

Hier liegt ein religionsgeschichtliches Quellenwerk ersten Ranges vor. Den kostspieligen Druck hat in prächtiger Ausstattung besorgt die Fondation égyptologique REINE ELISABETH, deren Geleitwort JEAN CAPART, ihr Direktor, schrieb, ihn unterstützte das Byzantine Institute of America und Jassa Bey Andraos Bichara.

Der erste Band, Textpublikationen, enthält ausgewählte koptische Zaubertexte auf Papyrus oder Pergament, ältestem ägyptischen Papier und Scherben, dazu sieben Schriftproben und vier Tafeln (1931, 120 Seiten). Der zweite Band, Übersetzungen ins Deutsche und Anmerkungen, 285 Seiten. Die Abbildungen geben eine Vorstellung, wie die Originale aussehen, Geschreibsel tiefstehender Personen in einer aus dem Altgriechischen abgeleiteten Schrift mit einigen Ergänzungsbuchstaben aus dem Altägyptischen. Im dritten Bande, Einleitung in koptische Zaubertexte mit 15 Tafeln (Abbildungen), hat KROPP diese koptischen Gebete, Beschwörungen, Legenden, Exorzismen, Amulette, Fluchtexte mit jenen des übrigen griechisch-römischen Kulturkreises der römischen Kaiserzeit in eine Einheit gebracht, es zeigen sich die identischen religiösen magischen Vorstellungen, Liturgien,

Amulette, welche den Glauben der großen Menge der antiken Bevölkerung ausmachen; wie in Ägypten finden sich z. B. auch bei uns in Pannonien die gleichartigen Aufschriften der Amulette; nicht so sehr Glaubenssätze, vielmehr Magie tritt uns entgegen zur Beeinflussung der Götter durch Engel und Heroen des Zwischenreiches, zwischen jenen und den Menschen. Die Götter und Dämonen der alten Zeit sind für Magier noch nicht tot, die Gestalten der griechisch-synkretistischen Religion und Magie, wie Abraxas, Ablanatanalba, Akrammachari kennt er; Judentum und Christentum bringen eine Überfülle neuer Namen und Bilder von Gott, den himmlischen Mächten und Orten, Eschatologie und Apokalyptik, aber in der unreinen Form des gnostischen Christentums.

Die bei dem Volke allgemein verbreitete Magie ist durch diese Durchdringung des ganzen antiken Lebens in allen Schichten auch jetzt noch durch die Menge und gute Erhaltung der antiken Funde für uns von Bedeutung wegen ihrer richtigen Erklärung. Wie viele möchten Zauberworten wie „Sator areto tenet otera rotas“ einen Sinn unterlegen. Bei dem Graben der Fundamente der Hofburg wurde ein römisches Grab saec. III. gefunden, das außer anderen Beigaben eine beschriebene Goldplatte enthielt, worauf u. a. die magischen Worte Ablanatanalba, Akrammachari erschienen, die aber in abenteuerlicher Weise verlesen wurden: so als illyrischer Grenzvertrag, dann als gotische Grabschrift für die Gothin Dasvina. Die fabulöse Dasvina-Inschrift lautete: „Rette Gott! geopfert ist ins Jenseits D. von dem bösen Satan bedroht, wie sie zur Frucht bereit war. O Du, vor dem des Volkes Knie gebogen sind“ und fand weite Verbreitung. In Wirklichkeit handelt es sich um ein Amulett mit den bekannten Formeln Ablanatanalba usw.

So ist das Werk KROPP's in mehr als einer Beziehung von Bedeutung, es ergänzt das Hauptwerk HOPFNER's Offenbarungszauber.

Regierungsrat Prof. Dr. KARL WESSELY — Wien.

Eckardt, P. Andreas, O. S. B. *Geschichte der koreanischen Kunst.* Mit 506 Abbildungen auf 169 Tafeln, 4 Farbentafeln, 8 Einlegetafeln und 1 Karte. Leipzig 1929. Verlag K. W. HIERSEMANN.

Die Frucht 20jähriger emsiger Forscherarbeit liegt vor uns, die erste allgemeine Kunstgeschichte Koreas, die die hohe Bedeutung koreanischer Kunst nicht nur für Ostasien, sondern für die Gesamtkultur aufzeigt. In die Baukunst, Plastik, Malerei, Keramik und andere Zweige des Kunstgewerbes (Bronze-, Silber-, Gold-, Holz-, Lackarbeiten) Koreas wird der Leser eingeführt. Wir sehen deutlich die Verschiedenheit chinesischer und koreanischer Architektur und Keramik. Wir erfahren, daß sich die ältesten Pagoden Ostasiens in Korea befinden, daß die Grabkammern die ältesten Beispiele ostasiatischer Malerei bergen, die in solcher Güte und Durchführung weder in China noch in Japan gefunden wurden. Die ältesten Lackarbeiten Ostasiens finden sich in koreanischen Gräbern. Auch die ältesten Glocken Ostasiens sind nach Ansicht des Verfassers koreanische Arbeit. — „Korea hat die Formensprache der Wei, Sui und Tang durch die Jahrhunderte behütet, hat sie aber auch weitergebildet, so daß die alte koreanische Kunst in gewissem Sinne als die klassische Kunst Ostasiens gelten darf.“ „Es war dazu berufen, die Kunst Chinas in sich aufzunehmen, zu verarbeiten und an Japan weiterzugeben.“ Korea hat somit eine ähnliche Stellung zu Japan wie Italien zum übrigen Abendland, da letzterem die griechische Kunst durch Rom vermittelt wurde. — Druck und Ausstattung des Buches machen dem Verlag alle Ehre. — Der Verfasser ist sich bewußt, daß das vorliegende Werk noch Mängel aufweist. Es ist eben das erste in seiner Art. Es bildet eine solide Grundlage, auf der andere weiterbauen können. Manche koreanische Kunstschatze liegen noch im Schoße der Erde. Die von den Japanern eifrig betriebenen Ausgrabungen werden noch viel wertvolles Material ans Tageslicht fördern. Möge es dem Herrn Verfasser vergönnt sein, uns später einmal eine erweiterte Auflage zu schenken.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Haenisch E. *Lehrgang der chinesischen Schriftsprache.* Band I (Textband) 188 SS., Band II (Durcharbeitung der Texte) 235 SS. Leipzig 1929. Verlag der Asia Major.

Wer die chinesische Schriftsprache erlernen will, erhält mit diesem Lehrgang ein wertvolles Hilfsmittel. Die Übungsstücke sind den früheren chinesischen Elementarbüchern (aus dem Jahre 1909) entnommen und halten sich noch ziemlich frei von unchinesischen Stoffen. Der Schüler hat keine aus dem Zusammenhang gerissene „Übungssätze“ vor sich, sondern zusammenhängende Stücke in leichter und klarer Sprache, meist geschichtlichen Inhalts. Die Stücke sind im zweiten Band übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Eine kurze Grammatik ist beigegeben. Besonders wertvoll ist es für den Anfänger, daß er geschriebene und keine gedruckten Typen vor sich hat. Dies und die praktische Anleitung zum Schreiben verrät den erfahrenen Lehrer. Die letzteren Vorzüge fehlen sämtlichen französischen und englischen Lehrbüchern. Der neue Lehrgang ist dem Anfänger sehr zu empfehlen.

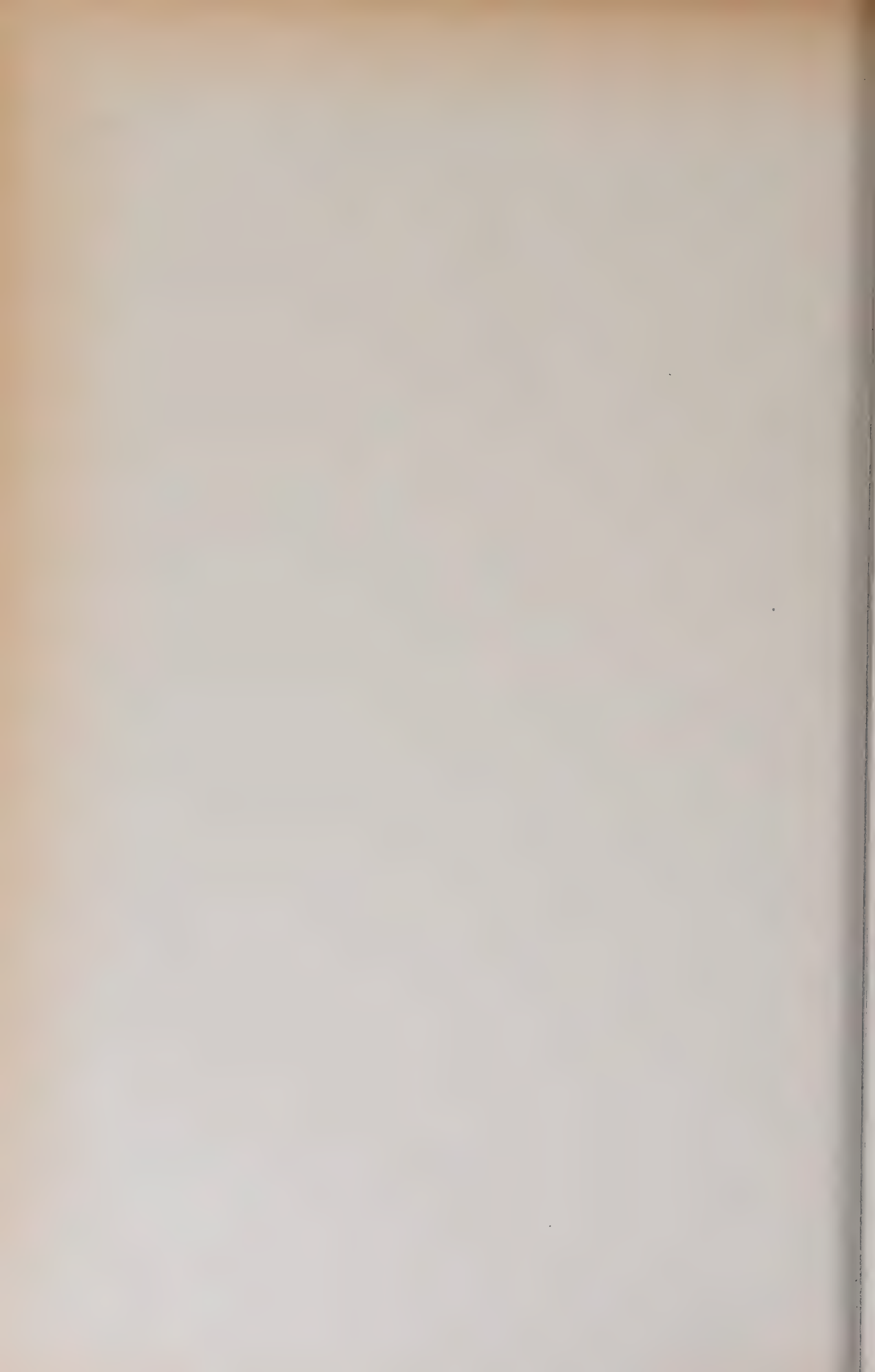
P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Przybyllok Erich, Prof. Dr. *Unser Kalender in Vergangenheit und Zukunft.* 92 SS. Gr.-8°. 1930. (Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft 22.) J. C. HINRICHS, Leipzig.

Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gestellt, die Entstehung und allmähliche Ausbildung unseres Kalenders vorzuführen. Die Schrift will nur das Wichtigste zum Verständnis des Werdeganges unseres Kalenders in leicht verständlicher, populärer Zusammenstellung geben. Ein willkommener Beitrag ist die Darstellung der verschiedenen Vorschläge für eine zeitgemäße Reform des Kalenders. Wenn der Verfasser im Vorworte zu seiner Schrift ausdrücklich bemerkt, es werde verständlich erscheinen, daß auf alle Quellennachweise verzichtet worden ist, die lediglich eine unnötige Belastung dargestellt hätten, da die Quellen einem größeren Kreise ohnehin nicht ohne weiteres zugänglich sein dürften, so kann sich der Rezensent dieser allzu bequemen Auffassung nicht anschließen. Auch für den gebildeten Laien wäre es sicherlich von Interesse, zu wissen, was aus bisher veröffentlichten Darstellungen der Chronologie herübergenommen und was der Verfasser selbst an eigenem beigetragen hat. Der Abschnitt „Der primitive Mensch und die Zeit“ (S. 7—9) läßt leider eine richtige kulturhistorische Einstellung zu stark vermissen. In manchen Einzelheiten, z. B. betreffs der Entstehung der siebentägigen Woche, wird wohl noch lange nicht das letzte abschließende Wort gesprochen sein. Die persische Monateinteilung: 7 + 7 + 8 + 8 möchte ich nicht als Versuch, die ursprünglich siebentägige Woche der Dauer des Mondmonates anzupassen, erklären, vielmehr sehe ich darin die Koppelung verschieden langer Wochenfristen als kulturhistorisch bemerkenswerte Erscheinung der Kreuzung zweier verschiedener Kalendersysteme, einer Kalenderrechnung der Siebenerleute und einer Venusrechnung der Achterleute. Die letztere weist deutlich auf alten Einfluß elamischer Kultur und die Kenntnis der synodischen Venusperiode hin.

a. o. Univ.-Prof. Dr. F. RÖCK — Wien.





Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Adler Bruno, Prof. Dr.: „Neue Wege ethnographischer Sammelarbeit in Rußland.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 1—2, Berlin 1931.
- Aichel Otto, Prof. Dr.: „Schwansen und die Schlei.“ Vorwort zu der Arbeit Dr. Frd. Keiters. S.-A. aus „Deutsche Rassenkunde“, Bd. 8, G. Fischer, Jena 1931.
- — „Neuer Beleuchtungsapparat f. d. photographische Atelier.“ S.-A. aus „Verhdlg. d. Ges. f. physische Anthropologie“, Bd. V, E. Schweizerbart'sche Verlagsb., Stuttgart 1931.
- — „Apparat zur Beleuchtung des Schädelinnenraumes.“ S.-A. aus „Verhdlg. d. Ges. f. physische Anthropologie“, Bd. V, E. Schweizerbart'sche Verlagsb., Stuttgart 1931.
- — „Ansprache zur Eröffnung der fünften Tagung d. Ges. f. physische Anthropologie.“ S.-A. aus „Verhdlg. d. Ges. f. physische Anthropologie“, Bd. V, E. Schweizerbart'sche Verlagsb., Stuttgart 1931.
- — „Kurzer Bericht über meine Reise nach Chile-Bolivien.“ S.-A. aus „Verhdlg. d. Ges. f. physische Anthropologie“, E. Schweizerbart'sche Verlagsb., Stuttgart 1930.
- — „Das neue Kieler Anthropologische Institut.“ S.-A. aus „Anthropologischer Anzeiger“, Jahrg. VI, Heft 3, E. Schweizerbart'sche Verlagsb., Stuttgart 1930.
- — „Tierstalleinrichtung.“ S.-A. aus „Verhdlg. d. Ges. f. physische Anthropologie“, Bd. V, E. Schweizerbart'sche Verlagsb., Stuttgart 1931.
- — „Kritische Bemerkungen über den sogenannten ‚Homo Kiliensis‘.“ S.-A. aus „Verhdlg. d. Ges. f. physische Anthropologie“, E. Schweizerbart'sche Verlagsb., Stuttgart 1926.
- — „Zur Frage des Alters der Besiedelung Amerikas.“ S.-A. aus „Tagungsber. d. Deutschen Anthropol. Ges.“, Friederichsen, de Gruyter, Hamburg 1928.
- — „Deutsch-russische Flüchtlinge.“ S.-A. aus „Archiv f. Rassen- und Gesellschaftsbiologie“, Bd. 23, Heft 1, H. F. Lehmann, München 1930.
- — „Das Verhältnis der Anthropologie zu philosophischer und medizinischer Fakultät.“ S.-A. aus „Münchener Medizinischen Wochenschrift“, Nr. 51, 1929.
- Aiyar Ramasvami L. V.: „Dravidic Forms for ‚Betel-Leaf‘.“ S.-A. aus „Journal of oriental Research“, V/1.
- — „Linguistic Analysis of Dravidian Names Denoting ‚Peacock‘ and ‚Bat‘.“ S.-A. aus „The Journal of the Bihar and Orissa Research Society“, Sept.-Dec. 1930.
- Alföldi Andreas, Prof. Dr.: „Die geistigen Grundlagen des hochasiatischen Tierstiles.“ S.-A. aus „Forschungen und Fortschritte“, VII. Jahrg., Nr. 20.
- Andrews Roy Chapman: „Mit Harpune, Büchse und Spaten.“ F. A. Brockhaus, Leipzig 1931.
- Annual Report for 1929. Bulletin Nr. 67. Canada Department of Mines. National Museum of Canada. F. A. Acland, Ottawa 1931.
- Arndt Alfred: „Der Urnenfriedhof bei Czarnowanz, Kreis Oppeln.“ Ausgrabungsbericht 1922. Aus „Oberschlesiens Urzeit“, Heft 5, Oppeln 1929.
- — „Oberschlesische Vor- und Frühgeschichte.“ W. Grüwell, Dortmund 1925.
- Arndt P. P., S. V. D.: „Grammatik der Sika-Sprache.“ Arnoldus-Druckerei, Ende, Flores.
- Arnim Hans v.: „Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles.“ Akad. d. Wiss., in Wien. Philosophisch-histor. Klasse. Sitzungsber., 212. Bd., 5. Abhdlg., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien und Leipzig 1931.
- Auerbach-Nowosibirsk N. K.: „Zur Frage nach dem Material der sibirischen Steingeräte.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 3—4, Berlin 1931.
- Ballini Ambrogio: „Alfredo Trombetti.“ Società Editrice „Vita e Pensiero“, Milano 1930.

- Barthel Helene: „Der Emmentaler Bauer.“ Veröff. d. Volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts f. westfäl. Landes- und Volkskunde, 1. Reihe, Heft 3, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf. 1931.
- Battaglia Raffaele: „Selci Preistoriche Scoperte in Cirenaica.“ S.-A. aus „Rivista delle Colonie Italiane“, Anno IV, Nr. 9, Sindacato Italiano Arti Grafiche, Roma 1930.
- Bestgen Albert: „Gedanken und Bausteine einer Kosmologie.“ Horus-Verlag, Bern.
- Bohner Alfred: „Wallfahrt zu Zweien.“ Supplement der „Mitteilungen“ der deutschen Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Suppl. XII, Tokyo 1931.
- Brandstetter Renward, Dr.: „Das Sprechen und die Sprache im Spiegel der indonesischen Idiome und Literaturen.“ Wir Menschen der indonesischen Erde. VII. E. Haag, Luzern 1931.
- Cardinal A. W.: „Tales told in Togoland.“ Intern. Instit. of African lang. a. Cult. Oxford Univ. Press, London 1931.
- Caucasica. „Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen des Kaukasus und Armeniens.“ Fasc. 8, Asia Major, G. m. b. H., Leipzig 1931.
- Chatterji Suniti Kumar, Prof.: „Historical and Cultural Research in Bali.“ S.-A. „The Modern Review“, February 1931.
- — „The Foundations of Civilisation in India.“ S.-A. aus „Tijdschrift van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen“, Deel LXVIII, aflevering 1 en 2, Weltevreden 1929.
- Chinnery Pearson E. W.: „Natives of the Waria, Williams and Bialolo Watersheds.“ Anthropological Report, Nr. 4, H. J. Green, Canberra.
- Cohen Marcel: „Études d'Ethiopien Méridional.“ Société Asiatique, Collection d'Ouvrages Orientaux, Paul Geuthner, Paris 1931.
- Cook B. Ed.: „Social Organisation and Ceremonial Institutions of the Bomvana.“ Juta & Co., Ltd., Cape Town and Johannesburg.
- Coomaraswamy Anada K.: „Yaksas.“ Part II. Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, Washington 1931.
- Czermak Wilhelm: „Der Rhythmus der koptischen Sprache und seine Bedeutung in der Sprachgestaltung.“ Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 213. Band, 2. Abhdlg., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien und Leipzig 1931.
- Dahmen Pierre, P., S. J.: „Robert de Nobili l'Apôtre des Brahmes.“ Première apologie. 1610. Bibliothèque des Missions. Mémoires et Documents, Editions Spes, Paris 1931.
- Der Große Brockhaus. Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden. XV., völlig neubearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversations-Lexikon. VIII. Band: H—Hz, F. A. Brockhaus, Leipzig 1931.
- Deursen A. van, Dr.: „Der Heilbringer.“ J. B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij N. V., Groningen 1931.
- Dieseldorff E. P.: „Kunst und Religion der Maya-Völker, II. „Die Copaner Denkmäler.“ Julius Springer, Berlin 1931.
- Djoudjeff Stoyan: „Rhythme et Mesure dans la Musique Populaire Bulgare.“ Travaux publiés par l'Institut d'études slaves. XII, Librairie ancienne Champion, Paris 1931.
- Donner Kai: „M. A. Castrén's Memory in Russia.“ S.-A. aus „Journal de la Société Finno-ougrienne“, XLV/1, Helsingfors 1931.
- — „Über sprachgeographische Untersuchungen und ihre Ausführung in Finnland.“ S.-A. aus „FUF, XXI“.
- — und Räsänen Martti: „Zwei neue türkische Runeninschriften.“ S.-A. aus „Journal de la Société Finno-ougrienne“, XLV/2, Helsingfors 1931.
- Dyrenkova N. P.: „Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia.“ S.-A. aus „Proceedings of the twenty-third International Congress of Americanists“, Sept. 1928.
- Economio C., Prof.: Über progressive Cerebration und über die Erforschung der anatomischen Grundlagen der Begabungen.“ S.-A. aus „Wiener klinischen Wochenschrift“, Nr. 19, 1931.
- Edgerton William F.: „Notes on Egyptian Marriage chiefly in the Ptolemaic Period.“ Studies in Ancient Oriental Civilization, Vol. I, Part I, The University of Chicago Press, Chicago, Ill.
- Eickstedt Freih. v., Dr.: „Ergologische Beobachtungen bei Mundariern und Altdrawiden.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. II, Heft 6, 1931.
- — „Reisen in süddrauidischen Ländern.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. II, Heft 3, 1930.
- Eiselen Werner M. A., Ph. Dr.: „The Suto-Chuana Tribes.“ Sub-Group II. „The Bapedi (Transvaal Basotho).“ The Bantu Tribes of South Africa. Vol. II, Section II, Deighton, Bell & Co., Ltd., Cambridge 1931.

- Ethnologica.** Im Auftrag des Vereines zur Förderung d. städt. Rautenstrauch-Museums f. Völkerkunde in Köln. In Verbindung mit Prof. Dr. B. Ankermann und Prof. Dr. F. Graebner, herausgegeben von Privatdoz. Dr. Lips. Bd. IV. Ernst Wiegandt, Leipzig 1930.
- Findeisen Hans, Dr.:** „Der älteste Mensch in Nordasien und seine Kultur.“ „Kinderleben im sibirischen Polargebiet.“ „Eine Episode aus den Volksmärchen der Deutschen.“ „Musäus in den Erzählungen aus der Ritter- und Geisterwelt.“ „Krieg und Kriegswesen in Nordostasien.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, Bd. I, Jahrg. 1929/30, Berlin.
- — „Die Kunstkreise Nordasiens.“ Schriften der Vereinigung für Völkerkunde und verwandte Wissenschaften, Berlin, Heft 1.
- — „Kinderleben bei einem sibirischen Polarvolk.“ S.-A. aus „Erdball“, Heft 3.
- — „Das mongolische Ständewesen.“ S.-A. aus „Mitteilungen d. Seminars f. Orient. Sprachen zu Berlin“, Jahrg. XXXII, Abtlg. I.
- — „Zur Kenntnis der religiösen Gebräuche bei den Sarten, Beltiren und Jakuten.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Ethnologie“, Jahrg. 1925, Heft 3—6.
- — „Neue Untersuchungen und Materialien zum Problem der westsibirischen Altasiaten sowie über den Ursprung der Altasiaten überhaupt.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Ethnologie“, 59. Jahrg., 1927.
- — „Sportliche Betätigungen bei den Völkern Nord- und Ostasiens.“ S.-A. aus „Museum f. Leibesübungen“, Berlin 1930.
- — „Volkskundliche Studien auf der Ostseeinsel Hiddensee.“ S.-A. aus „Brunsviga-Monatshefte“, Jahrg. 1929, Heft 1/2.
- — „Bericht über ethnographische Arbeiten in Nordsibirien.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. II, Heft 3, Stuttgart 1930.
- — „Dem Gedächtnis N. F. Katanows.“ S.-A. aus „Zeitschrift des Vereines f. Völkerkunde in Berlin“, Jahrg. 1925/26, Heft 3.
- Fischer Eugen:** „Anthropogenese.“ „Anthropologie.“ S.-A. aus „Handwörterbuch der Naturwissenschaften“. Zweite Auflage, 1. Bd., Gustav Fischer, Jena 1931.
- Franz Leonhard:** „Eine vorgeschichtliche Kopfstütze aus Griechenland.“ S.-A. aus „Athenische Mitteilungen“, LV, 1930.
- Friederici Georg:** „Margarete Schurig: Die Südseetöpferei.“ Aus „Deutsche Literaturzeitung“, Heft 35, 1931.
- Frobenius Leo:** „Erythräa.“ Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes. Atlantis-Verlag, Berlin-Zürich.
- Frommolt G. und Shiokogoroff:** „Anthropologische und gynäkologische Beobachtungen an Chinesinnen der Provinz Kwantung.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Geburtshilfe und Gynäkologie“, 99. Band, Berlin 1931.
- Gardner G. A.:** „Comechingon Pottery.“ S.-A. aus „Proceedings of the Twenty Third Intern. Congress of Americanists, 1928“.
- Geiger Paul:** „Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1925 und 1926.“ Walter de Gruyter & Co., Berlin 1931.
- Geschwend Fr.:** „Jagd und Fischfang der Urzeit, dargestellt an ober- und niederschlesischen Funden.“ Aus „Oberschlesische Urzeit“, Heft 6, Oppeln 1930.
- Gifford E. W.:** „The Kamia of Imperial Valley.“ Smithsonian Institution Bureau of Am. Ethnol., Bulletin 97, Washington 1931.
- Goldmann Emil, Univ.-Prof.:** „Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache.“ II. Teil, C. Winter, Heidelberg 1930.
- — „Chrenocruda“, Studien zum Titel 58 der Lex Salica. „Deutschrechtliche Beiträge“, Bd. XIII, Heft 1, Carl Winter, Heidelberg 1931.
- Goodland Roger:** „A Bibliography of sex Rites and Customs.“ George Routledge & Sons, Ltd., London 1931.
- Gottlieb Eugene:** „A Systematic Tabulation of Indo-European Animal Names.“ Supplement to „Language Dissertations“, Number VIII, Linguistic Society of America, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia 1931.
- Götz Berndt, Dr.:** „Der magische Mensch im Urteil des Märchens.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 5—6, Berlin 1931.
- Gregory Herbert E.:** „Report of the Director for 1930.“ Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 82; Honolulu, Hawaii 1931.
- Guernsey Samuel James:** „Explorations in Northeastern Arizona.“ Papers of the Peabody Museum of Am. Arch. and Ethnol., Harvard Univ., Vol. XII, Nr. 1, Cambridge, Massachusetts, U. S. A., 1931.
- Haenisch E.:** „Lehrgang der chinesischen Schriftsprache.“ I. Textband: 150 Übungsstücke. II. Band: Hilfsmittel, Zeichentafel, Noten zu den Lektionen, Grammatischer Abriß, Übersetzungen der Übungsstücke, Wörterverzeichnis. Verlag Asia Major, G. m. b. H., Leipzig 1931.

- Hagemann Gustav:** „Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Nordravensberg.“ Veröff. d. volksk. kundl. Komm. d. Provinzialinstituts für westfäl. Landes- und Volkskunde, 1. Reihe, Heft 2, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf. 1931.
- Hajek Leo, Dr.:** „Beiträge zu einer methodischen Verwertung von Sprechmaschine und Schallplatte.“ 64. Mitteilung der Phonogrammarchivkommission der Akademie der Wissenschaften in Wien. Aus den Sitzungsberichten der Akad. d. Wiss. in Wien, Mathem.-naturw. Kl., Abtlg. II a, 140. Band, 3. u. 4. Heft, Wien 1931.
- Hallowell A. Erving:** „Was Cross-Cousin Marriage Practised by the North-Central Algonkian?“ S.-A. aus „Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists“, Sept. 1928.
- — „The Physical Characteristics of the Indians of Labrador.“ S.-A. aus „Journal de la Société des Américanistes de Paris“, Nouvelle Série, t. XXI, 1929.
- Havers Wilhelm:** „Handbuch der erklärenden Syntax.“ Indogermanische Bibliothek. 1. Reihe. Grammatiken, Carl Winter, Heidelberg 1931.
- Hedin Sven:** „Rätsel der Gobi.“ F. A. Brockhaus, Leipzig 1931. Preis geb. Mk. 15.—.
- Höltker Georg, Dr.:** „Männerbünde.“ S.-A. aus „Handwörterbuch der Soziologie“, Ferdinand-Enke-Verlag, Stuttgart.
- Hrdlička Aleš:** „Catalogue of Human Crania in the United States National Museum Collections.“ Nr. 2845, Vol. 78, Art. 2, Smithsonian Institution, Washington 1931.
- Janse Olov:** „Notes sur quelques Epées Anciennes Trouvées en Chine.“ S.-A. aus „The Bulletin of the Museum of far Eastern Antiquities“, Nr. 2, Stockholm 1930.
- Karst Joseph, Dr.:** „Atlantis und der Liby-äthiopische Kulturkreis.“ Carl Winter, Heidelberg 1931.
- Kaszonyi Franz:** „Rassenverwandtschaft der Donauvölker.“ Amalthea-Verlag, Zürich-Leipzig-Wien.
- Knops P., P.:** „Bij de Oermensen van Boven-Ivoorkust.“ Missiehuis Blitterswijk (L.).
- Kobilinski-Ellis L., Dr.:** „Christliche Weisheit.“ Frobenius, A.-G., Basel 1929.
- König-Beyer Walter:** „Völkerkunde im Lichte vergleichender Musikwissenschaft.“ Sudeten-deutscher Verlag, Franz Kraus, Reichenberg 1931.
- Koppers Wilhelm, Prof. Dr.:** „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker.“ In „Forschungen und Fortschritte“, Bd. VII, Nr. 18, Berlin 1931.
- — „La religión de los indogermanos en sus relaciones con la Historia de la civilización. El problema de su patria primitiva.“ In „Investigacion y progreso“, V/6, Madrid 1931.
- — „Der Ursprung der Gottesidee“ (Bespprechung von W. Schmidt's gleichnamigem Werke, Bd. III, 1931). „Reichspost“ Nr. 245 (6. September 1931), Wien.
- Krämer Augustin, Prof. Dr.:** „Die Entdeckung der Blanchebucht und des Simpsonhafens (Neu-Pommern).“ S.-A. aus „Koloniale Rundschau“, Heft 5/6.
- Krieg Hans, Dr.:** „Geographische Übersicht und illustrierter Routenbericht.“ Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Gran-Chaco-Expedition. Strecker und Schröder, Stuttgart 1931.
- Kunst J.:** „Over zeldzame Fluiten en veelstemmige Muziek in het Ngada- en Nageh-gebied (West-Flores).“ Oudheidkundige Dienst in Ned.-Indie. Musicologisch Onderzoek, I, Kon. Batav. Gen. van Kunsten en Wetenschappen, 1931.
- — „Songs of North New Guinea.“ Oudheidkundige Dienst in Ned.-Indie, Musicologisch Onderzoek, II, Kon. Batav. Gen. van Kunsten en Wetenschappen, 1931.
- — „A Study on Papuan Music.“ V. The Netherlands East Indies Committee for Scientific Research. Expedition to the Central Mountains (Nassau-Range) in the Netherlands East Indies 1926. G. Kolff & Co., Weltevreden 1931.
- Lehmann-Nitsche Robert:** „Simsons Eselskinnbacken.“ S.-A. aus „Mainzer Zeitschrift“, Bd. XXVI, 1931.
- Lentz Wolfgang, Dr.:** „Auf dem Dach der Welt.“ Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin 1931.
- — „Emil Trinkler.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 5—6, Berlin 1931.
- Les Origines de la Société.** Deuxième semaine Internationale de Synthèse. Premier Fascicule, La Renaissance du Livre, Paris 1931.
- Lindblom K. G.:** „The use of Oxen as pack and riding animals in Africa.“ Riksmuseets Etnografiska Avdelning. Smärre Meddelanden. Nr. 10, Stockholm 1931.
- Loeffler L.:** „Vorweisung von Käfigmodellen für Ratten und Mäuse.“ S.-A. aus „Verhdlg. d. Ges. f. physische Anthropologie“, Bd. V, 1931.
- — „Zur Frage der Keimschädigung durch Röntgenstrahlen.“ Referat. S.-A. aus „Verhdlg. d. deutschen Röntgen-Ges.“, Bd. 23, G. Thieme, Leipzig 1931.
- — „Kurze Mitteilungen über Blutgruppenuntersuchungen an niederen Affen.“ S.-A. aus „Verhdlg. d. Ges. f. physische Anthropologie“, 1931.
- MacLeod William Christie:** „The Origin and History of Politics.“ John Wiley & Sons, Inc., New York 1931.
- Maruschke Alfons:** „Die ur- und frühgeschichtliche Besiedlung des Kreises Neustadt O. S.“ Aus „Oberschlesiens Urzeit“, Heft 2, Oppeln 1929.

- Mathiassen Therkel:** „Ancient Eskimo Settlements in the Kangâmiut Area.“ Meddelelser om Grønland, Bd. 91, Nr. 1, Kopenhagen 1931.
- — „Contributions to the Physiography of Southampton Island.“ Report of the fifth thule Expedition 1921—1924. Vol. I, Nr. 2, Nordisk Forlag, Kopenhagen 1931.
- Meschke Kurt:** „Schwertanz und Schwertanzspiel im germanischen Kulturkreis.“ B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1931.
- Michna H. K., Dr.:** „Die Erfindung des Pflanzenbaues.“ Aus „Natur und Kultur“, 28. Jahrg., 4. Heft, 1931.
- Mitteilungen des Beuthener Geschichts- u. Museumsvereines.** Heft 11/12, Beuthen 1929, im Selbstverlage des Vereines.
- Mofolo Thomas:** „Chaka.“ A Native of Basutoland. International Institute of African Languages and Cultures by Oxford University Press, London 1931, Price 7 sh 6 d.
- Myres John L., Prof.:** „The Old Congress and the New. A Fourth Report of Negotiations.“ S.-A. aus „Man“, 137, 1931.
- Nadel Siegfried F.:** „Marimba-Musik.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 212. Band, 3. Abhdlg., 62. Mitt. der Phonogrammarchivs-Kommission. Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien 1931.
- Native Land Tenure in Kikuyu Province.** Colony and Protectorate of Kenya. Report of Committee. 1929.
- Nemirovskij M. J., Prof. Dr.:** „Zum heutigen Stand der kaukasischen Sprachwissenschaft“ (russisch). Wladikawkaz 1930.
- — „Die hethitischen Pronominalformen auf -l und die japhetischen Sprachen des Kaukasus und des Mittelmeergebietes.“ Wladikawkaz 1930 (russisch).
- — „Adolf Durr und die kaukasische Sprachwissenschaft.“ Wladikawkaz 1930 (russisch).
- — „Alfred Trombetti. Sa vie et ses œuvres.“ Wladikawkaz 1930 (russisch).
- Neuhaus P., M. S. C.:** „Sagen über Sonne und Mond.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Eingebornensprachen.“ Bd. XXI, Heft 3, Berlin 1931.
- Nguyen-Van-Khoan:** „Essai sur le *Linh* et le Culte du Génie Tutélaire des villages au Tonkin.“ S.-A. aus „Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient“, tom. XXX, 1930.
- Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.:** „Der Sexualtotemismus als Basis der dualistischen Kulturen und deren Exogamie in Ozeanien.“ Intern. Archiv für Ethnographie. Supplement zu Bd. XXXI, E. J. Brill, A.-G., Leiden 1931.
- Nioradze Georg, Dr.:** „Begräbnis- und Totenkultus bei den Chewssuren.“ Strecker und Schröder, Stuttgart 1931.
- Nordenskiöld Erland:** „Le Quipu péruvien du Musée du Trocadéro.“
- O XV Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Prehistórica em Coimbra e Pôrto.** S.-A. aus „Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia“, fasc. I do vol. V, Imprensa Portuguesa, Pôrto 1931.
- Panhuys L. C.:** „Boschnegerkunst.“ S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1931.
- Pastor José Francisco:** „Weltanschauung und geistiges Leben in Spanien.“ Völker von heute. Spanien. 2. Heft, neuer Breslauer Verlag.
- Peßler Wilhelm, Dr.:** „Niedersachsen als Kultur- u. Wirtschaftsbegriff.“ S.-A. aus „Wirtschaftsblatt Niedersachsen“, Nr. 17/18, vom 1. Mai 1925.
- — „Die kartographische Darstellung des Aussterbens von volkskundlichen Erscheinungen.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Volkskunde“, Jahrg. 1930, N. F. II, Heft 1—2.
- — „Hausgeographie von Niedersachsen.“ S.-A. aus „Volk und Rasse“, Heft 3, J. F. Lehmann's Verlag, München 1926.
- — „Der jetzige Stand des deutschen Volkskundeatlases.“ S.-A. Verh. u. Wissensch., Abh. d. 23. deutsch. Geographentages zu Magdeburg, 21. bis 23. Mai 1929, F. Hirt, Breslau.
- — „Deutsche Volkstumsgeographie.“ Georg Westermann, Braunschweig-Berlin-Hamburg 1931.
- Pinto R. de Serpa:** „Bibliografia do Asturiense.“ Instituto de Antropologia da Faculdade Ciências da Universidade do Pôrto. Bibliografia da Prehistória Portuguesa. II. Pôrto 1930.
- — „Notulas Asturienses. II.“ S.-A. aus „Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia“, Fasc. 3 do Vol. IV.
- — „As Fíbulas do Museu Regional de Bragança.“ S.-A. aus „Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia“, Fasc. 1, Vol. V.
- Piper Hartmut:** „Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Indiens.“ Verlag von Theodor Weicher, Leipzig 1931.
- Plischke Hans, Prof. Dr.:** „Gefälschte Reisebeschreibungen.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 3/4, Berlin 1931.
- Podewils-Dürniz Gertrud, Gräfin v.:** „Legenden der Chibcha.“ Strecker und Schröder, Stuttgart 1930.
- Pöhlmann Carl, Dr.:** „Das ligische Lebensverhältnis.“ Carl Winter's Univ.-Buchhdlg., Leipzig 1931.

- Preuß K. Th.: „Bericht über den 24. Internationalen Amerikanistenkongreß in Hamburg. 7. bis 13. September 1930.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, 62. Jahrg.
- — „Die Hochgottidee bei den Naturvölkern.“ S.-A. aus „Africa“, Vol. IV, Nr. 3.
- Radermacher L.: „Der homerische Hermeshymnus.“ Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 213. Band, 1. Abhdlg., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien und Leipzig 1931.
- Raschke Georg: „Die Entdeckung des frühgeschichtlichen Oppeln.“ S.-A. aus „Alt-schlesien“, Bd. 3, Heft 2/3, Breslau 1931.
- Rasmussen Knud: „The Netsilik Eskimos social life and spiritual Culture.“ Reports of the fifth Thule Expedition 1921—1924. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Kopenhagen 1931.
- Reagan Albert B.: „Notes on the Indians of the Fort Apache region.“ Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XXXI, Part V, New York City 1930.
- Richthofen B., Freih. v.: „Oberschlesische Urgeschichtsforschung und nordische Altertumskunde.“ Aus „Oberschlesiens Urzeit“, Nr. 1, Oppeln 1929.
- — „Neue Funde der Kugelflaschenkultur aus Ober- und Niederschlesien.“ S.-A. aus „Alt-schlesien“, Breslau 1929.
- — „Steinzeitliche Kamm- und Grübchenkeramik in Oberschlesien.“ S.-A. aus „Tagungsber. d. Deutsch. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urgesch.“, Hamburg 1929.
- Roberts Frank H. H.: „The ruins at Kiatuthlanna Eastern Arizona.“ Smithsonian Instit., Bureau of American Ethnology, Bulletin 100, Washington 1931.
- Ronhaar J. H., Dr.: „Woman in primitive motherright societies.“ J. B. Wolters Groningen, the Hague, Holland 1931.
- Saller K.: „Der Geschlechtsunterschied im Verhältnis Stammlänge zur Körpergröße beim Menschen.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Konstitutionslehre“, 16. Band, 1. Heft.
- Sandschejew H. D.: „Sprache und Folklore der Darchaten“ (russisch). Akad. d. Wiss., Leningrad 1931.
- Sapper Karl: „Die Indianer und ihre Kultur einst und jetzt.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Geo-Politik“, VIII. Jahrg., 5. Heft, Kurt Vowinkel, Berlin-Grünwald 1931.
- Sarfert Ernst, Dr., und Damm Hans, Dr.: „Luangiua und Nukumanu.“ II. Halbband: Soziale Verhältnisse und Geisteskultur. Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910. Herausgegeben von Dr. G. Thilenius. II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 12. Friedrichsen, de Gruyter & Co. m. b. H., Hamburg 1931.
- Sawtell Ruth Otis: „Azilian Skeletal Remains from Montardit (Ariège) France.“ Papers of the Peabody Mus. of Amer. Archaeol. and Ethnol., Harvard Univ., Vol. XI, Nr. 4, Cambridge, Mass., U. S. A. 1931.
- Schebesta Paul: „Grammatical Sketch of the Ple-Temer Language.“ S.-A. aus „Journal of the Royal Asiatic Society“, July 1931.
- Schrijnen Jos.: „La Racine *ais* en Italie.“ S.-A. aus „Bulletin de la Société de Linguistique de Paris“, Tome 32, Paris 1931.
- Schuller Rudolf, Dr.: „Lenguas indígenas de Honduras, Centro América.“ Aus „Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales“. Tomo IX, Nr. VII, IX und X, Tegucigalpa 1931.
- Sergi Sergio, Prof.: „Il Primo Granio del Tipo di Neandertal Scoperto in Italia nel Suolo di Roma.“ S.-A. aus „Rapporto Tenuto nella XIX Riunione della Società Italiana per il Progresso delle scienze“ (Bolzano-Trento, 7—15 Settembre 1930), Milano.
- Shapiro H. L.: „The Alaskan Eskimo.“ Anthropol. Papers of the Am. Mus. of Natural History, Vol. XXXI, Part VI, New York 1931.
- Stahl Günther, Dr.: „Vorkolumbische Entdeckungen Amerikas.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 1/2, Berlin 1931.
- — „Die Völkerkunde in der Tagespresse.“ S.-A. aus der Zeitschrift „Völkerkunde“, Heft 7, Jahrg. 1930.
- — „Atahualpas Schatz.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 5/6.
- — „Urwald-Symphonie, Die grüne Hölle.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 5/6.
- — „Zigarre; Wort und Sache.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, Jahrg. 1930, Heft 1/6.
- Statistische Mededeelingen uitgegeven door het Bureau van Statistiek der Gemeente Amsterdam. Nr. 91. J. M. Meulenhoff, Amsterdam 1931.
- Stayt H. A. and E.: „The Bavenda.“ Intern. Institute of African Languages and Cultures by the Oxford University Press, London 1931. Price 30 sh.
- Stevens E. S.: „Folk-Tales of 'Iraq.“ Oxford University Press, London 1931.
- Sturtevant Edgar Howard: „Hittite Glossary.“ Language Monographs, Nr. IX, Juni 1931.
- Termer Franz: „Über die Maya-Sprache von Chicomucelo.“ S.-A. aus „Proceedings of the XXIII. Intern. Congress of Americanists“, Sept. 1928.

- Thurnwald Richard:** „Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern.“ Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Erster Band. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1931. Preis geb. Mk. 20.—.
- Titius D. Arthur:** „Natur und Gott.“ 5. und 6. (Schluß-) Lieferung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931. Preis geh. Mk. 29.—, geb. Mk. 32.—.
- Uhlenbeck C. C.:** „Hugo de Groot en de Oorsprong der Oude Bevolking van Amerika.“ S.-A. aus „Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde“, Deel 72, Serie B, Nr. 2, Amsterdam 1931.
- Unkrig W. A.:** „Kultus und Kultgebräuche des heutigen Judentums.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 3/4, Berlin 1931.
- Vögele Hans Heinrich, Dr.:** „Die Falknerei.“ Veröffentlichungen d. Geograph. Institut d. Albertus-Univ. zu Königsberg, Pr. Neue Folge, Reihe Ethnogr. Nr. 1, J. Neumann, Neudamm 1931.
- Vromant G.:** „Ius Missionariorum.“ Tom V: De Matrimonio. Museum Lessianum, section théologique, Nr. 24, Louvain 1931.
- Westermann D.:** „Afrikanische Dialekte. Texte in der Ge-Mundart des Ewe.“ Lautbibliothek, phonetische Platten und Umschriften d. Preuß. Staatsbibliothek Nr. 49, Berlin 1931.
- — „Ein Bericht über den Yehwe-Kultus der Ewe.“ S.-A. aus „Afrikanische Studien“, III. Abtlg., Berlin 1930.
- Wichner Friedrich:** „Einiges über kantonesische Literatur.“ In „Litterae Orientales“, Heft 47, Otto Harrasowitz, Leipzig 1931.
- Zach E. v.:** „Lit'aipo's poetische Werke.“ Aus „Deutsche Wacht“, August, Batavia 1931.
- Zorn E. R.:** „Email, Niello, farbige Bronze.“ S.-A. aus „Der Weltkreis“, 2. Jahrg., Heft 5/6, Berlin 1931.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Africa.

IV/3: Bleek F. D., The Hadzapi or Watindaga of Tanganyika Territory. — Preuß K. Th., Die Hochgottidee bei den Naturvölkern. — Perham M. F., The System of native administration in Tan-Ganyika. — Mair L. P., Native Land Tenure in East Africa. — Junod Henri A., Le noir Africain. Comment faut-il le juger? — Cullen Young T., Some Proverbs of the Tumbuka-Nkamanga peoples of the Northern Province of Nyasaland. — IV/4: Schebesta Paul, Meine Forschungsreise in Belgisch-Kongo, 1929—1930. — Thurnwald Richard, The Missionary's Concern in Sociology and Psychology. — Wiegand Paul, A Reader in the Vernacular for West Africa. — Huß Bernard Father, The Evolution of the South African Native Mind. — Laforque P., La Préhistoire de L'ouest Africain. — Orchardson Q., Some Traits of the Kipsigis in Relation to their Contact with Europeans. — Earthy E. Dora, A Chopi Love-Song. A Story in Ki-Lenge.

American Anthropologist. XXXIII/3.

Carey Henry A., An Analysis of the Northwestern Chihuahua Culture. — Merrill E. D., The Phytogeography of Cultivated Plants in Relation to Assumed Pre-Columbian Eurasian-American Contracts.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. XXXI/6.

Shapiro H. L., The Alaskan Eskimo, a Study of the Relationship between the Eskimo and the Chipewyan Indians of Central Canada.

L'Anthropologie. XLI/3—4.

Sergi Sergio, Le crâne néanderthalien de Saccopastore (Rome). — Neuville René, L'Acheuléen supérieur de la grotte d'Oumm-Qatafa (Palestine). — Watelin L. Ch., Essai de coordination des périodes archaïques de la Mésopotamie et de l'Elam. — Kleiweg de Zwaan J. P., La clavicle des Javanais de l'Est de Java. — Russo et Herber J., Drs., Stèles funéraires Gueznaia (Rif méridional).

Anthropologischer Anzeiger. VII/3—4.

Eickstedt Egon v., Die nordindischen Dschungelstämme: ein somatoskopischer Entwurf.

Archiv für Anthropologie. XXII/3.

Richthofen B. Freih. v., Dr., Zum Stand der Vor- und Frühgeschichtsforschung in Lettland. — Lopez C., Dr., Das Verwandtschaftssystem der Tagalen und der Malaien.

Asia Major. VII/3.

Poppe N., Skizze der Phonetik des Bargu-Burjätischen. — Dangel R., Siamesische Traumdeutungskunst. — Conrady A., Yih-king-Studien. — Fuchs W., Neues Material zur mandjurischen Literatur aus Peking Bibliotheken.

Bantu Studies. V/2.

Kirby P. R., Prof., The Gora. — Maingard L. F., Prof., Revised Ms. Version of Wuras' Korana Catechism. — Bleek D. F., Customs and Beliefs of the !Xam Bushmen. — Cook P. A. W., History and Izibongo of the Swazi Chiefs.

Bibliotheca Africana. IV/2.

Wanger W., Richtlinien für eine vergleichende Grammatik der Ntu-Sprachen. — Maurice P. M., La maladie et la mort chez les Bapimbwe. — Drexel Albert, Der Ewe-Typus in seiner systematischen Eigenart und in seiner sprachgeschichtlichen Stellung. — Kauczor-Drexel, Die Daier-Sprache in Kordofan.

Bulletin de la Société des Etudes Océaniques. IV/39.

Massainoff Alexis, Migrations et découvertes polynésiennes. — Taaki, l'homme le plus heureux du monde.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. XXX/1—2.

Nguyen-van-Khoan, Essai sur le dinh et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin.

Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro. Nr. 1. Janvier 1931.

Rivet P., Dr., et Rivière G. H., La Réorganisation du Musée d'Ethnographie du Trocadéro. — Mission Dakar-Djibouti. — Acquisitions du Musée depuis le 1^{er} août 1928. — Nordenskiöld E., Le Quipu péruvien du Musée du Trocadéro. — Chaeffner A., Projet d'une classification nouvelle des instruments de Musique.

Congo.

I/4: Vertenten E. P., Fabels en Legendes der Nkundo Negers (Vervolg). — I/5: Schebesta P. R., Les Conceptions religieuses des Pygmées de l'Ituri. — Struyf P. R., Migrations des Bapende et des Bambunda. — Vertenten E. P., Fabels en Legendes der Nkundo Negers (Vervolg en einde). — D'Hossche P. M., Forêt et Savane au Congo. — II/1: Van Wing J., S. J., Fetchisme bij de Bakongo. — Leyder Jean, l'Épreuve du poison chez les Bwaka (Ubangi). — Schebesta P. R., Les Conceptions religieuses des Pygmées de l'Ituri. — II/2: Clercq de, Mgr., Littérature indigène Luba. — Cuvelier J., Mgr., Traditions Congolaises. — Vanderyst H. P., Les Populations préhistoriques au Congo belge. — Clayes Frid., P., Gaza.

Der Erdball.

V/9: Saller K., Dr., Die Rassenfrage. — Vatter Ernst, Dr., Die Ngada. — Hirschberg Walter, Dr., Schicksalskalender in Afrika. — V/10: Frobenius Leo, Anfänge der Schifffahrt. — Brüning Hans Heinrich, Balkenflösse an der Küste von Peru. — Antze Gustav, Dr., Wasserfahrzeuge in der peruanischen Kunst. — Heine-Geldern Robert, Ausleger und Doppelboote im inneren Hinterindien. — Hambruch P., Prof. Dr., Die Schifffahrt in der Südsee. — Schomerus H. W., Prof. Dr., Altdravidische Heiratsgebräuche. — Friedländer H. E., Sterben die Indianer aus?

Forschungen und Fortschritte. VII.

19: Fischer Eugen, Prof. Dr., Anthropologische Erhebungen. — Lebzelter Viktor, Dr., Die Rassengeschichte der Nordbuschmänner. — 22/23: Boas Franz, Prof. Dr., Sprachmischung und Sprachentwicklung. — 24: Mendes-Correa Augusto A., Prof. Dr., Vorgeschichtliche Wanderungen durch die sibirische Halbinsel. — Merten Heinz, Dr., Neue fränkisch-merowingische Bodenfunde in Rheinhessen. — Vogel Walter, Prof. Dr., Handelsverkehr, Städtewesen und Staatenbildung in Nordeuropa im frühen Mittelalter. — 25/26: Kühn Herbert, Prof. Dr., Das Denken des Menschen der Eiszeit.

Hespéris.

XII/1: Marcy G., Essai d'une théorie Générale de la morphologie berbère. — Renaud H. P. J., Dr., Trois études d'histoire de la médecine arabe en Occident (suite): II, Nouveaux manuscrits d'Avenzoar. — XIII/1: Herber J., Contribution à l'étude des poteries Zaër (Poteries à la tournette, Poteries au moule).

Ibero Amerikanisches Archiv. V.

1: Quelle O., Prof. Dr., Die afrikanisch-südamerikanische Völkerwanderung. — Termer Fr., Prof. Dr., Die Mayakultur als geographisches Problem. — 3: Reinhard R., Prof. Dr., Die Südamerika-Abteilung des Museums für Länderkunde in Leipzig. — Troll C., Prof. Dr., Die geographischen Grundlagen der andinen Kulturen und des Inkareiches.

Journal Asiatique. CCXVII/2.

Forrer E., Stratification des langues et des peuples dans le Proche-Orient préhistorique. — Pelliot P., Les mots mongols dans le Korye sa.

Journal of the African Society. XXX/70. July 1931.

Owen Archdeacon, Some Thoughts on Native Development in East Africa. — Russell Orr J., The Use of the Kinema in the Guidance of Backward Races. — Smith Rennie, M. P., International Conference on African Children.

Journal of the Anthropological Society of Bombay. XIV/6.

Roy Satindra Narayan, Some Common Superstitions of Rural People. — Bulsara Jal Feeroze, Dr., The Role of Ritual in Life. — Roy Satindra Narayan, Some Strange Worships. — Mitra Sarat Chandra, A Note on the Kolarian Belief about the Neolithic Celts. — Notes on a Few Recent Incidents of Anthropological Interest. — A Note on the Tibetan Method of Computing Distance by Means of Tea Cups. — A Note on the Tibetan Method of Computing Distance by Means of Tea Cups. — Tablets of some Hungarian Writing.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. LXI. 1931.

Ponsonby Fane R., The Vicissitudes of Shinto. — Hogbin H. Ian, Tribal Ceremonies at Ongtong Java (Solomon Islands). — Buxton L. H. and Rice D. Talbot, Report on the Human Remains found at Kish. — Williams F. E., Papuan Petrographs. — Ivens W. G., Rev., The Place of Vui and Tamate in the Religion of Mota. — Raglan Lord, Incest and Exogamy. — Stevens C. G., The Zimbabwe Temple. — Wayland E. J., Preliminary Studies of the Tribes of Karamoja. — Stayt H. A., Notes on the Balemba.

Journal of the Society of Oriental Research. XV/1—2.

Kaplan Ch., The Flood in the Book of Enoch and Rabbis.

Koloniale Rundschau. VII/8. 1931.

Baumann H., Dr., Ethnologische Forschungsreise nach Nordost-Angola.

Language. VII.

1: Sturtevant Edgar H., Hittite Etymologies. — Fowler Frank Hamilton, The Origin of the Latin *qui*-Classes. — Sapir Edward, Notes on the Gwebo Language of Liberia. — Kerns J. Alexander, Gray's Interpretation of the *IE* Personal Endings. — 2: Sturtevant E. H., Changes of Quantity Causes by Indo Hittite *h*. — Petersen Walter, The Three Greek Aorists in *ka*. — Coleman A. P., Jak and Polish.

Man. XXXI.

131—158: Braunholtz H. J., The Game of Mweso in Uganda. — Powell-Cotton P. H. G., A Mangala Board called „Songo“. — Waterhouse J. H. L. and Ray S. H., The Kazukuru Language of New Georgia. — Benton Sylvia, An Unlucky sword: The Leaf-Shaped Blade from Mychenae. — Childe Gordon V., The Chronological Position of the South Russian Steppe Graves in European Prehistory. — 159—181: Garrod Dorothy A. E., Mesolithic Burials from caves in Palestine. — Burkitt Robert, The Calendar of Soloma and of other Indian Towns. — Buxton L. H. D., The Helston Calvarium. — Rentoul Alex. G., Physiological Paternity and the Trobrianders. — Durham M. E., Preservation of Pedigrees in Montenegro. — Stone Implements from British Somaliland. — Humphries A. R., The Gulf Division „Ehalo“ Dance. — Wilson-Haffenden J. R., Capt., „Espousal Fee“ or „Bride Price“. — Hornblower G. D., Laying a Ghost in Egypt. — 182—206: Kendrick T. D., An Ornamented Spearhead of Late la Tene Period from the Thames. — Williams F. E., Bwara-Awana Houses on Normanby Island. — Tildesley M. L., A Human Skeleton from Westminster. — Bullock Charles, Totemism among the Mashona Tribes. — Nicholson W. E., The Potters of Sokoto, Northern Nigeria. — Huntingford G. W. B., „Bride-Price“ in Antiquity. — Reid Moir J., Further Hand-Axes from the Cromer Forest Bed. — Bachatly Charles, Legends about the Obelisk at Mataria. — Wainwright G. A., The Search for Hidden Treasure in Egypt. — 207—240: Myres J. L., Prof., Anthropology in the British Association. — Cordington K. de B., Castes or Nation? — Estyn Ecan E., The Bronze age in Western Europe. — Barnes B. H., Rev., Relationships in Mashonaland. — Heurtley W. A., Prehistoric Macedonia. — Cammide L. A., Man-Eaters and Were-Tigers. — Flinders Petrie W. M., Races in Early Palestine. — Hocart A. M., Alternate Generations in Fiji. — Biren Bonnerjea, Superstitions of the White Population of the Middle West. — Jaques E. W., A Chinese Loan Society. — Huntingford G. W. B., Dialekts of Dorobo. — Adlard Eleanor M., Winchcombe Church Forch Museum.

Mensch en Maatschappij. VII/5.

Steinmetz S. R., De vredelievendheid der laagste volksstammen I. — Bierens de Haan J. A., Het dier als lid der gemeenschap. — Kleiweg de Zwaan J. P., Verbreking der verloving en ontrouw tijdens de verloving bij de inlanders van den Indischen Archipel.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. LXI/5.

Schultz W., Die Felsbilder Skandinaviens und Nordafrikas. — Hirschberg W., Die arabisch-persisch-indische Kultur an der Ostküste Afrikas. Ihre Beziehungen nach dem Innern des Kontinents. — Gáspár J., Gepidengräber in Ungarn. — Stifft-Gottlieb A., Ein Skelettgrab der mittleren Hallstattzeit aus Röschitz, Niederösterreich. — Beninger E., Zur Datierung einiger frühgeschichtlicher Funde von Niederösterreich. — Lebzelter V., Ein armlos geborener Bare-Indianer in seiner Anpassung an die Lebensverhältnisse.

Nederlandsch-Indië. XVI.

4: Dapperen J. W. van, Krisheften. — Bertling C. T., De Mina-Hasische „Waroeaga“ en „Hockerbestattung“. — 5: Dapperen J. W. van, Een Drietal Voorwerpen van Vroegeren Tijd. — Tillema H. F., Dooden-Palen, Tiwah en Lijkverbranding op Borneo.

Quetzalcoatl. 1931. 4.

Hrdlicka A., Genesis del Indigena Americano. — Borbolla D. R. F. de la, Genesis del Indio Americano. — Chaveu Fr. N., Las Relaciones de la Clinica criminologica con la Antropologica. — Noguera E., Ruinas de Cebadilla Ver., Probables Vestigios Huastecos. — Basauri C., Principales Supersticiones entre los Habitantes del Valle de Teotihuacan. — En Lugar de un costoso Monumento en una Tumba, un Libro en Memoria del Muerto. — Vidales S. O., Fragmento de un Estudio sobre la vida de Fray Bartolome de las Casas. — Belausteguigitia y su Libro sobre Mexico. — Corzo A. M., Chiapas a traves de la Historia.

Revista des Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumán.

Tomo II, Entrega 1 a.

Pittard Eugène et Comas Juan, L'indice pilastrique chez les Boschimans, Hottentots et Griquas. — Loukotka Chestmir, La familia lingüística Mašakali. (Estudios de lingüística comparada americana). — Kagarov Eugène, Essai de classification des rites populaires. — Métraux A., Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud. — Posnansky Arthur, Leyendas prehispánicas sobre dos kerus. — Mora de Bartholome, Relation y breve noticia de lo sucedido en la guerra de Chiriguanos que se ha hecho este de 1729 por orden del señor virrey y real audiencia de Chuquisaca. (Manuscrito inédito publicado por el profesor A. Posnansky, con introducción y notas del doctor A. Métraux.)

Revue anthropologique. XLI/4—6.

Frapont Ch., La morphologie et la race. — Cwirko-Godycki M., Les Slaves meridionaux. — Regnault F. et Montandon G., Projet de classification des sciences anthropologiques. — Kossovitch N., Les groupes sanguins. — Koehler H., La céramique et la grotte d'Achakar (Maroc) et ses rapports avec celle des civilisations de la péninsule ibérique. — Renaud E. B., Cromlechs indiens du Colorado. — Medonça de U., Psychologie des „races“ ou psychologie individuelle?

Revue de l'histoire des Religions. CII/4—6.

Marcy G., Origine et Signification des tatouages de tribus berbères. — Larock V. J., Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personne dans les sociétés primitives. — Maunier R., Benjamin Constant historien des sociétés et des religions. — Toutain J., L'histoire des religions aux Congrès d'Alger.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. XLV/4.

Kleiweg de Zwaan J. P., Dr., Wat weten wij van den voorhistorischen mensch in den Indischen Archipel en op het naburig Aziatisch continent? Samenvattend overzicht. — Eerde J. C. van, De oudste berichten omtrent den Indischen Archipel.

Tijdschrift voor Indische Tal-, Land- en Volkenkunde. 1931. LXXI/1—2.

Wirz P., Die totemistischen und sozialen Systeme in Holländisch-Neu-Guinea. — Prawoto R., Huwelijksgebruiken en met het huwelijk verwante verhoudingen in oud Oost-Banjoemas.

Der Weltkreis. 1929. IX/10.

Zorn E., Bukarester Volksleben. — Findeisen Hans, Dr., Krieg und Kriegswesen in Nordostasien. — Wegner Rudolf, Dr., Spukgeschichten und Aberglaube auf See. — Stahl Günther, Dr., Ethnologie und Tagespresse.

Yamato, Zeitschrift der Deutsch-Japanischen Gesellschaft. III/2.

Bagrow L., Die Priorität der Entdeckung des Amur, des Tatarischen Golfs und der Insel Sachalin.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XXI/4.

Giesecke E., Wahrsagerei bei den Venda. — Berthoud H., Weitere Thonga-Märchen.

Zeitschrift für Ethnologie. LXII. 1930.

Dieseldorff E. P., Kunst und Religion der Mayavölker, II. Die Copaner Denkmäler. — Stahl G., Zigarre; Wort und Sache. — Snethlage E. H., Unter nordostbrasilianischen Indianern. — Knoche W., Binsenboote auf den Seen von Ecuador. — Krämer A., Der Urmonotheismus. — Berner U., Rationales und Irrationales in der Wirtschaftsentwicklung primitiver Völker. — Findeisen H., Landkarten der Jenissejer. — Ladyshenskij A. M., Zur Erforschung der Rechtsgewohnheiten der Bergvölker des Kaukasus. — Zondervan H., Das Völkergemisch Sumatras. — Schroller H., Die Stein- und Kupferzeit Siebenbürgens. — Fischer Eugen, Sind die alten Kanarier ausgestorben? — Wölfel D. J., Sind die Ureinwohner der Kanaren ausgestorben? — Hartmann H., Die Sprache der Baja. — Stötzner W., Der dahurische Karren. — Adler B., Die deutschen Kolonien Neudorf und Gnadenberg bei Suchum (Südwest-Kaukasus). — Schroeder, Einige neue Stücke aus Gräbern der Chibchas.

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. XLVI/2—3.

Ronnefeldt F., Das Zivilprozeßverfahren der Eingebornen von Westliberia. — Günther H., Zusammenstöße zwischen Gesetz und Gewohnheitsrecht im nördlichen Kaukasus. — Melicher Th., Das Tötungsrecht des germanischen Hausherrn im spanischen, französischen und italienischen Recht.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. VII/2.

Thurnwald Richard, Soziale Wandlungen in Ostafrika. — Karsten Rafael, Die Seelenvorstellung der Naturvölker. — Rosenstingel, Dr. med., Rasse und Religion in Niederländisch-Indien.

Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:
Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:

Schmidt W. und Koppers W.: Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABEL, Regensburg 1925). (Halbleder) Mk. 30.—.

Schmidt W.: Der Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.

— Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker I. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1065 SS. (Verlag Aschendorff, Münster i. Westf.) Preis geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50.

— Der Ursprung der Gottesidee. Bd. III, Abteilung 2: I. Die Religionen der Urvölker. II. Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. XLVII + 1155 SS. (Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster.) Preis geb. RM 35.—.

— Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. XIV + 296 SS. (Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster.) Preis brosch. Mk. 6.80, geb. Mk. 8.25.

— Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.

— Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.

— Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.

— Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.

— L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.

— Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.

— Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.

— Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 1.20.

— Der Ödipus-Komplex der Freud'schen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. S.-A. aus „Nationalwirtschaft“. 36 SS. Preis Mk. —.60.

— Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen. 44 SS. Mk. 1.—.

Koppers W.: Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.

— Festschrift P. W. SCHMIDT. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.

— Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. —.60.

— Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos“, XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.

— Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.

— Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.

— Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. 1.20.

— Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. I (1930). Mk. 20.—.

Höltker G.: Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispielen: „Die afrikanischen Schilde“. 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. —.60.

„Jahrbuch von St. Gabriel“, II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, G. HÖLTKE). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.

Ehrlich L.: Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.

Lebzelter V., Dr.: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.

Mayer P. O.: Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.

Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Die Ethnologischen Kulturkreise, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENGHIN (Prähistorie), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Semaine d'Ethnologie religieuse: Compte-Rendu analytique de la I^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III^e session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 7.—; IV^e session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—.

Tirages à part de Sonderdrucke aus „Anthropos“

- Ahlbrinck W., C. SS. R.:** Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de Kalina (Suriname). 15 SS. 23 Abb. Mk. —.60.
- Alvarez Father Jose, O. P.:** The Aboriginal Inhabitants of Formosa. 11 SS. 1 Karte. Mk. —.60.
- Angulo Jaime de:** La Psychologie religieuse des Achumawi. 55 SS. Mk. 2.40.
- Arnáiz, P. Fr. Gregorio, O. P.:** Construcción de los edificios en las prefecturas de Čoán-čiu y Čiañ-čiu, Fû-kien sur, China. 27 SS. 30 Abb. Mk. —.60.
- Avon R. P.:** Vie sociale des Wabende au Tanganika. 16 SS. Mk. —.40.
- Baldus Herbert:** *Kaşkiha*-Vokabular. 6 SS. Mk. 1.—.
- Bayer, Dr. Wilhelm:** Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. 104 SS. Mk. 2.80.
- Beuchat et P. Rivet:** La Langue. Jibaro ou Šiwora. 46 SS. Mk. 1.20.
- Birket-Smith, Kaj:** Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung. 21 SS. Mk. 1.50.
- Breitkopf P. E., S. V. D.:** Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). 30 SS. Mk. —.80.
- Brun, P. Joseph:** Notes sur le Tarikh-el-Fettach. 7 SS. Mk. —.40.
— Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental. 27 SS. Mk. —.60.
- Cadière L.:** Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
- Camboué, P. Paul, S. J.:** Aperçu sur les Malgaches et leurs conceptions d'art sculptural. 18 SS. 10 Taf. 1 Abb. Mk. 1.20.
- Césard R. P.:** Proverbes et contes Haya. 64 SS. 11 Taf. Mk. 4.40.
- Chémali, Abbé Béchara:** Naissance et Premier Age au Liban. 29 SS. 8 Taf. Mk. 1.—.
- Conant Carlos Everett:** The Pepet Law in Philippine Languages. 28 SS. Mk. —.60.
- Conzemius Eduard:** Sur les *Garif* ou *Caraïbes* noirs de l'Amérique Centrale. 20 SS. Mk. 2.—.
- Crooke William:** Death; Death-Rites; Methodes of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India. 20 SS. Mk. —.40.
- Daniel Fernand:** Etude sur les Soninkés ou Sarakolés. 23 SS. Mk. —.60.
- Darlington H. S.:** The probable origin of some North American dice games. 8 SS. Mk. 1.30.
- Datta Bhupendranath, M. A., Ph. D.:** Das indische Kastenwesen. 18 SS. Mk. —.40.
- Degeorge J. B.:** Proverbes, maximes et sentences Tay. 43 SS. Mk. 1.20.
- Drei kritische Abhandlungen zum Zweigeschlechterwesen.** (Peekel-Meier-Schmidt.) 175 SS. 44 Abb. Mk. 4.80.
- Drexel A.:** Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 2.—.
- Dubois P. H. M., Rév., S. J.:** Les origines des Malgaches. 100 SS. Mk. 2.—.
— Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. 17 SS. 6 Taf. Mk. 3.—.
— L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. 31 SS. Mk. 1.80.
— Le caractère des Betsileo (Madagascar). 29 SS. Mk. 2.75.
- Duisburg Adolf v., Dr.:** Untersuchungen über die Bedeutung einiger Bornu-Namen. 6 SS. Mk. 1.—.
- Eickstedt Egon, Freih. von:** Die geographischen Bedingungen meiner rassenkundlichen Expeditionen in Südasiën (1926—1929). 22 SS. 5 Taf. 1 Karte. Mk. 1.60.
- Fabo Fr. P.:** Etnografía y lingüística de Casanare (Colombia, América meridional). 12 SS. Mk. —.40.
- Gil P. Fr. Serapio, O. Pr.:** Proverbios, refranes y dichos anamitas. 48 SS. Mk. 1.20.
- Gilhodes P. Ch.:** La Culture matérielle des Katchins (Birmanie). 20 SS. Mk. —.40.
- Graebner, Prof. Dr. Fr.:** Thor und Maui. 21 SS. Mk. —.40.
- Grisward P. J., S. M.:** Notes grammaticales sur la langue des Telei, Bougainville, Iles Salomones. 39 SS. Mk. —.60.
- Grosse, Prof. Dr. E.:** Völker und Kulturen. 18 SS. Mk. —.60.
- Gusinde, P. Martin und Lebzelter, Dr. Viktor:** Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln. 27 SS. Mk. 1.20.
- Haarpaintner P. M.:** Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.
- Heine-Geldern, Doz. Dr. Robert:** Die Megalithen Südasiëns und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. 40 SS. 25 Abb. auf 7 Taf. Mk. 2.—.
- Hestermann Ferdinand, Dr.:** Die deutsche Afrikanistik bis 1913. VIII + 151 SS. Mk. 4.80.
- Hocart A. M.:** Fijian and other demonstratives. 20 SS. Mk. —.80.
- Höltker Georg, Dr. P., S. V. D.:** Die Familie bei den Azteken in Altmexiko. 63 SS. Mk. 1.80.

- Honigsheim Paul:** Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. 26 SS. Mk. —.60.
- Hörmann K.:** Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung. 6 SS. Mk. 1.—.
- Hornbostel Erich M. v., Prof. Dr.:** Chinesische Ideogramme in Amerika. 8 SS. 1 Abb. Mk. —.60.
- Imbelloni J., Prof. Dr.:** Die Arten der künstlichen Schädeldeformation. 12 Taf., 22 Abb. 30 SS. Mk. 2.30.
- Kern Fritz, Prof. Dr.:** Die Welt, worein die Griechen traten. I. 53 SS. Mk. 1.20.
— Die Welt, worein die Griechen traten. II. 13 SS. Mk. —.90.
- Kirschbaum P. Fr., S. V. D.:** Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neuguinea. 14 SS. 4 Taf. Mk. —.60.
- Kolinski Mieczyslaw:** Die Musik der Primitivstämme auf Malakka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik. 5 Taf. 65 SS. Mk. 3.80.
- König Herbert, Dr.:** Das Recht der Polarvölker. 158 SS. Mk. 4.—.
- Koppelman, Dr.:** Die Sprache als Symptom der Kulturstufe. 37 SS. Mk. —.80.
— Die Verwandtschaft des Koreanischen und der Ainu-Sprache mit den indogermanischen Sprachen. 36 SS. Mk. —.80.
- Koppers Wilhelm, Prof. Dr., S. V. D.:** Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. 17 SS. Mk. —.60.
— Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China. 22 SS. Mk. —.60.
— Weltgeschichte der Steinzeit. 22 SS. Mk. —.60.
- Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.:** Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische. 15 SS. Mk. —.40.
- Kugler Fr. X.:** Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.
- Lauffer, Prof. Dr. Berthold:** Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. 23 SS. Mk. 1.—.
- Lebzelter, Dr. Viktor:** Zur Geschichte der Bergdama. 4 SS. Mk. —.32.
— Zusammenfassender Bericht über meine Reisen und Forschungen in Südafrika 1926—1928. 9 SS. 2 Taf., 1 Karte. Mk. 1.—.
- Maes J., Dr.:** Le Tissage chez les populations du Lac Leopold II. 16 SS. 7 Taf. Mk. 3.—.
- Meier Joseph P., M. S. C.:** Kritische Bemerkungen zu J. Winhuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen“. 63 SS. Mk. 1.20.
- Menghin O.:** Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien. 18 SS. 25 Abb. Mk. —.80.
- Morice A. G., O. M. I.:** The Great Déné Race. 256 SS. Reich illustriert. Mk. 25.—.
- Mötefindt, Dr. Hugo:** Studien über Geschichte und Verbreitung der Bartracht. 76 SS. 11 Abb. Mk. 2.50.
- Mostaert Antoine:** Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud) 46 SS. Mk. 1.50.
- Müller Fr. Ägidius, O. Trapp.:** Zur materiellen Kultur der Kaffern. 7 SS. 7 Taf. Mk. —.60.
- Müller R. F. G., Dr.:** Die Krankheits- und Heilsgottheiten des Lamaismus. 35 SS. 21 Textfig. Mk. 2.—.
- Nimuendajú Kurt:** Wortliste der Šipáia-Sprache. 76 SS. Mk. 3.—.
- Pédrón, Rev. P. M., C. S. Sp.:** L'enfant gbaya (Afrique française Centrale). 6 SS. Mk. —.40.
- Peekel, P. Gerh., M. S. C.:** Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg. 48 SS. 6 Abb. 2 Taf. Mk. 1.60.
— Das Zweigeschlechterwesen. 68 SS. 44 Abb. Mk. 2.—.
- Perry W. J.:** An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Richard Thurnwald in Buin. 11 SS. Mk. —.32.
- Plischke Hans:** Gürtelinvestitur polynesischer Oberhäuptlinge. 16 SS. Mk. 1.—.
- Preuß K. Th., Prof. Dr.:** Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.
— Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
- Raymund P.:** Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.
- Rivet P.:** Les Mélando-Polynésien et les Australiens en Amérique. 4 SS. Mk. —.32.
- Röck Fritz, Dr.:** Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. 13 Abb. 1 Taf. 48 SS. Mk. 1.35.
- Rougier, P. Emmanuel, S. M.:** Maladies et Medicines à Fiji autrefois et aujourd'hui. 12 SS. Mk. —.40.
- Safi M., l'Abbé:** Mariage au Nord du Liban. 10 SS. Mk. —.40.

- Sandschejew Garma:** Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. 104 SS. 2 Taf. Mk. 3.—.
- Schebesta P. P.:** Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Malakka. 24 SS. Mk. —.60.
 — Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise zu den Pygmäen in Belgisch-Kongo. 16 SS. 3 Taf. Mk. 2.—.
 — Die *Efe*-Pygmäen. 4 SS. 2 Taf. Mk. 1.20.
 — Die Ituri-Pygmäen-Expedition. 5 SS. Mk. —.80.
- Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr.:** Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
- Schmidt, P. Joseph, S. V. D.:** Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhausen. Neu-Guinea. 67 SS. Mk. 1.75.
- Schmidt W. P., S. V. D.:** Der Monotheismus der Primitiven. 7 SS. Mk. —.60.
- Schrijnen Jos., Mgr. Prof. Dr.:** Volkskunde und religiöse Volkskunde. 16 SS. Mk. 1.—.
- Schulien P. M.:** Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
- Schumacher P. P.:** Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. 41 SS. 8 Taf. Mk. 2.—.
- Schwientek P., S. V. D.:** *Shintô* auf Sado. 103 SS. 2 Doppeltafeln, 4 Taf., 6 Abb. Mk. 5.60.
- Sirelius U. T.:** Die ethnographische Forschung in Finnland. 11 SS. Mk. —.80.
- Spann-Rheinsch Erika:** Kretische und vorgriechische Sprache. 7 SS. Mk. —.60.
- Stahl Günther, Dr.:** Zur Frage des Ursprungs des Tabakrauchens. 14 SS. Mk. —.70.
- Sternberg Leo, Prof. Dr.:** The Ainu Problem. 44 SS. 12 Abb. Mk. 3.—.
- Strub Eugène, P.:** Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique occidentale). 36 SS. Mk. 1.20.
- Tauern Odo D., Dr. †:** Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran. 32 SS. Mk. 3.60.
- Teßmann Günther, Dr.:** Die Tschama-Sprache. 31 SS. Mk. 2.—.
- Thurnwald R., Dr.:** Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
- Torrend, Rev. F. J., S. J.:** Linkennesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-Lore. 17 SS. Mk. —.40.
- Trilles P. H., C. Sp. S.:** Les Légendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. 45 SS. 1 Taf. Mk. —.80.
- Trimborn Dr. Hermann:** Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht der peruanischen Erntevölker. 9 SS. Mk. —.40.
- Uhlenbeck C. C., Prof. Dr.:** Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. 9 SS. Mk. —.60.
- Unkrig W A.:** Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder. 76 SS. 4 Taf. Mk. 3.—.
- Vanoverbergh M.:** Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.
 — Notes on Iloko. 22 SS. Mk. 1.80.
 — Negritos of Northern Luzon again (1 Karte). 175 SS. Mk. 6.—.
 — Iloko Substantives und Adjektives. 20 SS. Mk. 1.60.
- Vatter, Dr. E.:** Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien. 14 SS. Mk. —.60.
- Verbrugge R. P., Dr.:** La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.
 — La vie économique au Pays de San-Tao-Ho. 47 SS. Mk. 1.20.
- Viaene Ernest et Fernand Bernard:** Contribution à l'Ethnologie congolaise. 31 SS. Mk. —.60.
- Volpert P. A., S. V. D.:** Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China. 36 SS., 4 Abb., 3 Taf. Mk. 1.20.
- Walk L., Dr.:** Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.
 — Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 106 SS. Mk. 3.—.
- Wanger W.:** The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.
- Winthuis P. J., M. S. C.:** Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain). 28 SS. Mk. —.60.
- Wölfel D. J., Dr.:** Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.
 — Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln. 14 SS. Mk. —.60.
- Wulff K., Dr.:** Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
- Zumoffen P. G., S. J.:** La Néolithique en Phénicie. 20 SS. 9 Abb., 7 Taf., Mk. 1.—.
- Zuure P. B.:** *Immāna* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.
- Zyhlarz Ernst, Dr.:** Das meroitische Sprachproblem. 57 SS. Mk. 3.20.

Separata aus der P. W. SCHMIDT-Festschrift:

- Breuil, l'Abbé H.:** Les Roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure. 19 SS. 10 Abb. Mk. —.60.
- Christian, Prof. Dr. V.:** Sprach- und Kulturpsychologisches. 12 SS. Mk. —.60.
- Czermak, Univ.-Prof. Dr. Wilhelm:** Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan. 19 SS. Mk. —.80.
- Drexel Albert:** Kann das Ful als hamitische Sprache gelten? 16 SS. Mk. —.80.
- Gahs, Prof. Dr. A.:** Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. 38 SS. Mk. 1.60.
- Höltker, P. Georg, S. V. D.:** Zeit und Zahl in Nordwestafrika. 21 SS. Mk. 1.—.
- Honigsheim Paul:** Die geistesgeschichtliche Stellung der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen. 21 SS. Mk. —.80.
- Hornbostel, Erich M. v.** Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. 21 SS. Mk. —.80.
- Koppers W., Prof. Dr., S. V. D.:** Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland. 17 SS., 2 Taf. Mk. —.80.
- Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.:** Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. 13 SS. 11 Abb. Mk. —.60.
- Lebzelter, Dr. Viktor:** Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Ethoschapfanne und des Ovambolandes und der Ovambu-Bantu. 9 SS. Mk. —.60.
- Müller, P. Franz, S. V. D.:** Drogen und Medikamente der Guarani- (Mbya, Pai und Chiripa) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. 14 SS. Mk. —.60.
- Nekes, P. Dr. Hermann, P. S. M.:** Zur Tonologie in den Bantusprachen. 13 SS. Mk. —.60.
- Nordenskiöld Erland:** Cuna Indian conceptions of illnesses. 3 SS. Mk. —.32.
- Oyarzún, Dr. Aureliano:** Los aborígenes de Chile. 12 SS. Mk. —.60.
- Planert, Dr. Wilhelm:** Kritische Bemerkungen zu einigen Urbantu-Wortstämmen. 17 SS. Mk. —.80.
- Rivet P.:** Relations commerciales précolombiennes entre l'Océanie et l'Amérique. 27 SS. 3 Abb. Mk. 1.—.
- Schebesta P. P., S. V. D.:** Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. 10 SS. Mk. —.60.
- Schulien P. M., S. V. D.:** Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 22 SS. Mk. —.80.
- Schumacher, P. Peter:** Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bagizaba. 15 SS. Mk. —.60.
- Tastevin, Rev. P. C.:** Noms génériques de Cours d'eau l'Amérique tropicale. 15 SS. 1 Karte. Mk. —.80.
- Trimborn, Dr. Hermann:** Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich. 20 SS. Mk. —.80.
- Trombetti, Prof. Dr. Alfredo:** I numerali africani e mundapolinesiaci. 17 SS. Mk. —.80.
- Uhlenbeck, Prof. C. C.:** Het emphatisch gebruik van relatief-pronominale uitgangen in het Blackfoot. 9 SS. Mk. —.40.
- Walk L., Dr. theol. et phil.:** Der Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers und Othmar Spann. 9 SS. Mk. —.40.
- Wanger W., Benefiz.:** Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. 8 SS. Mk. —.40.
- Wölfel, Dr. Dominik Josef:** Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft. 8 SS. Mk. —.40.



Der 9. Band des „Großen Brockhaus“

(I—Kas; 784 Seiten; in Ganzleinen RM 26.—; bei Rückgabe eines alten Lexikons nach den festgesetzten Bedingungen RM 23.50.)

Unbeirrt durch die Sorgen und Nöte unserer Zeit, mit stets gleichbleibender Pünktlichkeit und Sorgfalt fügt der alte Leipziger Lexikonverlag F. A. Brockhaus einen Baustein des von ihm begonnenen Monumentalwerkes auf den anderen. Aus neun stattlichen Bänden besteht nun schon die Reihe des „Großen Brockhaus“, den zehnten dürfen wir noch in diesem Jahre erwarten: damit wird die Hälfte des schwierigen Weges zur Vollendung des Werkes zurückgelegt sein. Nirgends auf diesen nunmehr fast 8000 Seiten ist ein Nachlassen der Spannkraft, eine vorübergehende Ermüdung zu merken, gleiche Sorgfalt wurde dem ersten wie dem letzten Artikel, der ersten wie der letzten Abbildung zuteil. Nur ein Verlag, so dürfen wir wohl mit Recht sagen, der über eine 125jährige Tradition bei der Herausgabe großer Nachschlagewerke verfügt, und der zugleich auch die modernsten Hilfsmittel der Lexikographie zur Hand hat, kann dieses inhaltlich und äußerlich Bestes gebende Riesenwerk so pünktlich fortführen und vollenden. Über die textliche Zuverlässigkeit des „Großen Brockhaus“ ist auch an dieser Stelle genug gesagt worden, so daß sich jedes weitere Wort darüber erübrigt. Der neue Band bringt wieder eine ungeheure Fülle interessanter Artikel, von denen nur folgende wahllos genannt werden sollen: Industriebauten (mit 16 Abb.), Italien (etwa 90 Spalten Text, 65 Abb. und 15 bunte Karten), Japan (46 Spalten Text, 76 Abb.), Jugendbewegung (17 Abb.). Wieder, wie schon bei den übrigen Bänden, wendet sich unsere ganze Aufmerksamkeit der hervorragenden Bebilderung zu. Welche Sorgfalt der Verlag gerade diesem wichtigen Punkt gewidmet hat, zeigen kurze Stichproben. An Stelle der mehr oder weniger unlebendigen Zeichnungen früherer Auflagen ist die photographische Aufnahme getreten. Wir finden Tierphotos von den besten Tierphotographen des In- und Auslandes, die nicht nur die äußere Erscheinung des Tieres zeigen, sondern es auch bei seinen Lebensgewohnheiten belauschen (Giraffenherde in der Steppe, Totengräberkäfer bei der Bestattung eines Maulwurfs usw.). Die Völkerkundetafeln (Indien, Islam, Japan) bringen charakteristische Aufnahmen gegenüber den früheren Phantasietafeln. Oft wird die Luftbildaufnahme zu Hilfe genommen, um den Aufbau einer Landschaft, einer Stadt klarzumachen, auch unerschließbare Gegenden werden auf diese Weise im Bilde gezeigt (Karakorum, Inlandgletscher in Grönland). Vorbildlich zusammengestellt sind die Tafeln aus dem Gebiet von Wirtschaft und Technik (Kaffee, Kältetechnik) oder über Fabrikationsvorgänge (Kakaogewinnung, Herstellung von Kakao und Schokolade). Niemand hat treffender den Eindruck, den die bisher erschienenen Bände auf den Beschauer machen, geschildert als der berühmte Freund des deutschen Volkes, Sven Hedin, der über den „Großen Brockhaus“ gesagt hat: „Es ist ein wahrer Genuß, in dieser Goldgrube des Wissens zu blättern und die prachtvollen Bilder und Karten zu bewundern. Ein wunderschönes, monumentales Werk! Es ist unglaublich, daß so etwas in einer so schwierigen Zeit wie der jetzigen zustande gebracht werden kann! Diese Tatsache spricht wirklich Folianten für die Kraft des ‚besiegten‘ Deutschland!“





Zuverlässig
Über allen Parteien
Schnellste Auskunftserteilung
Unentbehrlich für jedermann
DER GROSSE BROCKHAUS
200000 Stichwörter, 42000 Abbildungen
220 Karten und Stadtpläne
Kleine Monatsraten
Probeheft kostenlos

F. A. BROCKHAUS · LEIPZIG

Der Unterzeichnete bittet um unverbindliche Zusendung
des Probeheftes „Der Große Brockhaus neu von A-Z“

Name u. Ort:

Straße:



VERLAG ASIA MAJOR G. M. B. H.

Leipzig C1, Liebigstraße 6

Wichtige Neuerscheinungen:

a) Zeitschriften:

Asia Major. Herausgegeben von Bruno Schindler und Friedrich Weller. Vol. VII, Fasc. 3. 1931. Gr.-8°. pp. 307—528. Preis RM 30.—; Subskriptionspreis RM 24.—.

Inhalt: Poppe, N.: Skizze der Phonetik des Bargu-Burjätischen. — Dangel, R.: Siamesische Traumdeutungskunst. — Conrady, A. †: Yih-king-Studien. — Fuchs, W.: Neues Material zur mandjurischen Literatur aus Pekinger Bibliotheken. — Miszellen. — Brücke. — Bücherbesprechungen. — Bücherschau.

Fasc. 4 erscheint Ende September und enthält: Arbeiten von Wedemeyer, Heeren, Mullie, Hauer usw.

Islamica. Herausg. von A. Fischer und E. Bräunlich. Vol. V. Fasc. 1. 1931. Gr.-8°. 112 pp. Preis RM 16.—; Subskriptionspreis RM 12.80.

Inhalt: Fischer, A.: Gestalten, Gebrauch, Namen und Herkunft der muslimischen Bekenntnisformel. — Fuad, M.: „Abdülhaqq Hāmid, der Erneuerer. Deutsch v. A. Fischer. — Lichtenstädter, I.: Das Nasīb der altarabischen Quasīde. — Zeitschriftenschau. — Bücherschau.

Caucasica. Begr. von A. Dirr. Herausgegeben von G. Deeters. Fasc. 8. 1931. Gr.-8°. 163 pp. Preis RM 21.—; Subskriptionspreis RM 18.—.

Inhalt: Trubetzkoy, Fürst N.: Die Konsonantensysteme der ostkaukasischen Sprachen. — Schnorr v. Carolsfeld, H.: Ablaut außerhalb der indogerm. Sprachen, besonders in den kaukasischen und nordamerikanischen Sprachen. — Markwart, J. †: Iberer und Hyrkanier. — Friedrich, J.: Beiträge zu Grammatik und Lexikon d. Chaldischen. 2. Teil. — Bücherbesprechungen. — Bücherschau.

b) Werke:

Haenisch, E. *Lehrgang der chinesischen Schriftsprache.* Bd. II: Vorwort, Inhaltsverzeichnis, ausführliche Noten, Sprachlehre, Übersetzung, Wörterverzeichnis, Literaturangaben. 1931. 8°. XI, 236 pp. Preis: Broschiert RM 15.—; Lwd. RM 18.—.

Bd. I: Textband. 150 Übungsstücke. 1929. 8°. III, 162 pp. Preis: Broschiert RM. 7.—; Lwd. RM 10.—.

Schurhammer, G., S. J. *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Molukken, Philippinen, China und Japan) zur Zeit des hl. Franz Xavier 1538—1552.*

Etwa 600 Seiten und 30 Tafeln.

Subskriptionspreis: Broschiert RM 50.—; gebd. RM 53.—.

Die Subskription wird am 31. Oktober 1931 geschlossen und das Werk zirka 15. November 1931 herausgegeben. Nach Ausgabe wird der Preis erhöht.

KOLONIALE RUNDSCHAU

MONATSSCHRIFT FÜR KOLONIALE WIRTSCHAFT,
VÖLKER- UND LÄNDERKUNDE.

Unter Mitarbeit von

*Prof. Dr. Behrmann, Frankfurt a. M.; Prof. Dr.
Friedrich Fülleborn, Hamburg; Geheimrat Prof.
Dr. Erich Kaiser, München; Prof. Dr. Julius Lips,
Köln; Geheimrat Prof. Dr. Karl Sapper, Würzburg;
Prof. Dr. Heinrich Schmitthenner, Leipzig; Prof.
Dr. Franz Thorbecke, Köln; Prof. Dr. Diedrich
Westermann, Berlin.*

Herausgegeben von

Hans von RAMSAY und Prof. Dr. Carl TROLL.

Jährlich erscheinen 6 Doppelhefte.

Inland RM 12.—, Ausland RM 13.50, Einzelheft RM 2.—.

Probenummern kostenlos.

Bestellungen bitte zu richten an den Verlag

KOLONIALE RUNDSCHAU
BERLIN W 35, POTSDAMERSTRASSE 97.

Bankkonto: Kolonialkriegerdank. Commerz- und Privatbank, Dep.-
Kasse H. I., Berlin W 35, Potsdamerstraße 97.

SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES LONDON INSTITUTION

(UNIVERSITY OF LONDON).

FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given by modern methods in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Marathi, Tamil, Telegu, Bengali, Chinese, Japanese, Swahili and Hausa. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for special courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice.

LIBRARY.

The Library of the School contains upwards of 67,000 books, 5200 pamphlets and 490 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental Studies price 6/- per part. is issued about twice a year and is published by the School.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African Languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director,
Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.

Oriental Books, Indian and Persian Art, MSS., Bronzes, &c.

Inspect our GALLERY of ORIENTAL ART.

**All the books prescribed for students at the School of Oriental Studies
and the Universities are kept in Stock.**

JUST PUBLISHED

**The Ethiopic Text of the
BOOK OF ECCLESIASTES**

Edited by SAMUEL A. B. MERCER

M.A., Ph.D., D.D.

*Professor of Semitic languages and Egyptology in Trinity College, University
of Toronto, Lauréat de l'Académie Française, Fellow of the Royal Asiatic
Society, Rector of the Society of Oriental Research.*

WITH FOUR PLATES.

8vo, cloth, pp. XI, 11, 93.

Price 8s. 6d.

(postage, inland, 6d., abroad, 9d.)

(ORIENTAL RESEARCH SERIES, 6.)

SOME STANDARD PUBLICATIONS

EGYPTIAN CIVILIZATION. Its Sumerian Origin and Real Chronology,
and Sumerian Origin of Egyptian Hieroglyphs. By L. A. WADDEL. With
21 plates, 97 text illustrations and 2 maps.

*In the present work I have sought to meet the requirements and expressed
wishes of Egyptologists by supplying them with a statement in full of the new
evidence as to the real date and the origin of the Nile Valley Civilization and
the historical personalities and origin and real dates of its unknown intro-
ducers and early developers, disengaged from the extraneous matters with
which the subject was necessarily mixed up in the larger treatise. For all the
latest excavations in Mesopotamia and the Indus Valley, further confirm
these discoveries.—Extract from Author's Preface.*

Roy. 8vo, cloth, pp. 223.

Price 12s. 6d.

OTHER WORKS BY THE SAME AUTHOR.

MAKERS OF CIVILIZATION IN RACE AND HISTORY. Showing the
rise of the Aryans or Sumerians, their origination and propagation of
civilization, their extension of it to Egypt and Crete, personalities and
achievements of their kings, historic originals of mythic gods and heroes,
with dates from the rise of civilization, about 3380 B. C., reconstructed
from Babylonian, Egyptian, Hittite, Indian, and Gothic sources. By L. A.
WADDEL. With 35 plates, 168 text illustrations, and 5 maps.

Roy. 8vo, cloth, pp. IV, 646.

Price £ 1-8-0.

PHOENICIAN ORIGIN OF BRITONS, SCOTS AND ANGLO SAXONS;
discovered by Phoenician and Sumerian inscriptions in Britain, by Pre-
Roman Briton coins and a mass of new history. With over 100 illu-
strations and 4 maps. 3rd edition.

8vo, cloth, pp. XXVI, 450.

Price 7s. 6d.

LUZAC & CO.

Oriental and Foreign Booksellers

Agents to the India Office; Royal Asiatic Society; School of Oriental Studies, London;
Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Bihar and Orissa Research Society, India; Society of
Oriental Research, Chicago; Siam Society, Bangkok, &c., &c.

46 GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W. C. 1.

(Opposite the British Museum.)

E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung
(Erwin Nägele), G. m. b. H., Stuttgart.

ETHNOLOGISCHER ANZEIGER

Jahresbibliographie und Bericht über die völkerkundliche Literatur.

IN VERBINDUNG MIT

H. BAUMANN, A. BYHAN, H. DAMM, W. EBERHARD,
H. FINDEISEN, M. GUSINDE, R. HEINE-GELDERN,
F. W. KÖNIG, F. LESSING, O. NACHOD, W. PRINTZ

HERAUSGEGEBEN VON

M. HEYDRICH, Dresden.

Der „Ethnologische Anzeiger“ gibt eine möglichst vollständige Bibliographie über die weitverstreute, internationale völkerkundliche Literatur. Er enthält Referate über wichtige ethnologische Neuerscheinungen und bringt Mitteilungen über neueste Forschungsergebnisse, Kongresse, Personalien etc.

Bd. I. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1924 und 1925. Referate und laufende Mitteilungen. 510 Seiten und 4 Tafeln. Gr.-8°. 1928. Preis Mk. 40.—.

Bd. II. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927. Referate und laufende Mitteilungen. Heft 1—6. 616 Seiten mit 13 Tafeln. Preis zusammen Mk. 56.60. Heft 7 befindet sich im Druck.

Inhalt von Bd. II, Heft 6 (erschienen Mai 1931):

Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1926 und 1927:
Sibirien (Schluß). — Mongolei. — Tibet. — Ostturkestan. — Ostasien. — China. — Japan. — Formosa. Ryukyu. — Südostasien.

Referate: Allgemeine Völkerkunde. Ozeanien.

Berichte und Mitteilungen: Eickstedt, Freih. v.: Ergologische Beobachtungen bei Mundariern und Altdrawiden. Sechster ethnographischer Bericht der Deutschen Indien-Expedition. (Mit 2 Tafeln und 1 Kartenskizze). — Expeditionen, Ausstellungen usw. — Heydrich, M.: Ethnologie und internationale Kongresse. — Personalien.

Bd. III. Völkerkundliche Bibliographie der Jahre 1928 bis 1930. Referate und Mitteilungen.
In Vorbereitung.

Prospekte über den „Ethnologischen Anzeiger“ in deutscher und englischer Sprache werden Interessenten gerne kostenlos abgegeben.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes:

BAND 18 (4 Nummern), 1928—30.

1. *Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch), Grammatik, Texte, Kommentar und Glossar. Herausgegeben von Ernst Zyhlarz. 1928. XVI, 192 S. RM 17.—*
2. *Ruben, W.: Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar. 1928. XVIII, 269 S. RM 15.—*
3. *Neisser, Walter: Zum Wörterbuch des Rgveda Heft 2.
A. Nachträge zum ersten Heft.
B. Die mit Guttural anlautenden Wörter. 1930. 95 S. RM 5.50*
4. *Sethe, Kurt: Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. 1930. XI, 196 S., 3 Karten. RM 16.—*

BAND 19, 1931.

1. *Meinhof, Carl: Die libyschen Inschriften. 1931. 46 S. RM 6.—*
2. *Bergsträsser, G.: Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's bibliographischen Schriften. Im Druck.*
3. *Spies, O.: Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte. Juristen, Historiker, Traditionarier. Erscheint in Kürze.*

Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erhalten bei direktem Bezug durch F. A. BROCKHAUS, Leipzig, Querstraße 16, eine Preisermäßigung von 20%.

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.



INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
<i>Aiyar Ramaswami L. V.</i> : Dravidic Word-Bases	741—767
<i>Arndt P. P., S.V.D.</i> : Die Religion der <i>Nad'a</i> (West-Flores, Kleine Sunda-Inseln)	353—405
<i>Arnoux Al., Père, Rév.</i> : Quelques notes sur les enfants au Ruanda et à l'Urundi	697—739
<i>Baldus Herbert</i> : <i>Kaşkihá</i> -Vokabular	341—351
<i>Beninger Eduard, Dr.</i> : Die Leichenzerstückelung als vor- und frühgeschichtliche Bestattungssitte	545—550
<i>Beyer Hermann</i> : Mayan Hieroglyphs: the variable element of the Introducing Glyphs as month indicator (ill.)	769—781
<i>Césard P.</i> : Histoire des rois du <i>Kyamtwara</i> d'après l'ensemble des traditions des familles régnantes	99—108
<i>Darlington H. S.</i> : The „Fire-Snakes“ of the Aztec Calender Stone (ill.)	533—543
<i>Daigre, Père</i> : Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Equatoriale Française)	637—646
<i>Dempwolff Otto</i> : Einige Probleme der vergleichenden Erforschung der Südsee-Sprachen	647—695
<i>Doutreligne Denis, P.</i> : Contributions à l'étude des Populations <i>Dioy</i> du <i>Lang Long</i> (Prov. du <i>Koui Tcheou</i> méridional, Chine)	157—170
<i>Duisburg Adolf, von, Dr.</i> : Untersuchungen über die Bedeutung einiger Bornu-Namen	35—53
<i>Eickstedt Egon, Freih. von</i> : Die geographischen Bedingungen meiner rassenkundlichen Expeditionen in Südasien (1926—1929) (ill. und Karten) ..	563—568
<i>Hirschberg Walter, Dr.</i> : Der „Mondkalender“ in der Mutterrechtskultur	195—215
<i>Jaques A. A., Rev.</i> : Notes on the Lemba Tribe of the Northern Transvaal	461—467
<i>Kanski P. und Kasprusch P., S.V.D.</i> : Die indonesisch-melanesischen Übergangssprachen auf den Kleinen Molukken	245—251
<i>Knops, Père, Rev.</i> : L'enfant chez les noirs au cercle de Kong (Côte d'Ivoire) ..	883—890
<i>Koppers Wilh., P., S.V.D.</i> : Weltgeschichte der Steinzeit	141—155
<i>Lehmacher Gustav</i> : Die zweite Schlacht von Mag Tured und die keltische Götterlehre	223—243
<i>Loukotka Čestmír</i> : Die Sprache der Zamuco und die Verwandtschaftsverhältnisse der Chaco-Stämme (1 Karte)	435—459
<i>MacLeod William Christie</i> : Hook-swinging in the Old World and in America: a problem in cultural integration and disintegration	843—861
<i>Olbrechts Franz M., Dr.</i> : Cherokee belief and practice with regard to Child-birth (ill.)	551—561
<i>Peekel G., P., M.S.C.</i> : Religiöse Tänze auf Neu-Irland (Neu-Mecklenburg) (ill.)	17—33
<i>Riley E. Baxter, Rev.</i> : Sixteen Vocabularies from the Fly River Papua	513—532
<i>Schebesta Paul, P., S.V.D.</i> : Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise bei den Pygmäen in Belgisch-Kongo (ill.)	171—192
<i>Schebesta Paul</i> : Die Einheit aller afrikanischen Pygmäen und Buschmänner aus ihren Stammesnamen erwiesen	1—16
	891—894

	Pag.
<i>Schmidt W., P., S.V.D.</i> : Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen	55—98
<i>Schuller Rudolf</i> : Der Verfasser des <i>Popol Vuh</i>	929—935
<i>Schultz Walter, Dr.</i> : Der Namensglaube bei den Babyloniern	895—928
<i>Schumacher P., P.</i> : La Phonétique du Kinyarwanda	413—433
<i>Shirokogoroff S. M., Prof.</i> : New Contribution to the problem of the origin of Chinese culture	217—222
<i>Speck Frank G.</i> : Birch-Bark in the Ancestry of Pottery Forms	407—411
<i>Stahl Günther, Dr.</i> : Zur Frage des Ursprungs des Tabakrauchens	569—582
<i>Tattevin P. E., S. M.</i> : Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte (Nouvelles Hébrides)	863—881
<i>Tauern Odo D., Dr. †</i> : Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran	109—139
<i>Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.</i> : Iloko Substantives and Adjectives	469—488
<i>Verbrugge R., Rév. P., Dr.</i> : La vie Chinoise en Mongolie	783—841

Index Rerum.

Generalia et Europa.

<i>Beninger Eduard, Dr.</i> : Die Leichenzerstückelung als vor- und frühgeschichtliche Bestattungssitte	769—781
<i>Hirschberg Walter, Dr.</i> : Der „Mondkalender“ in der Mutterrechtskultur	461—467
<i>Koppers Wilh., P., S.V.D.</i> : Weltgeschichte der Steinzeit	223—243
<i>Lehmacher Gustav</i> : Die zweite Schlacht von Mag Tured und die keltische Götterlehre	435—459
<i>MacLeod William Christie</i> : Hook-swinging in the Old World and in America: a problem in cultural integration and desintegration	551—561
<i>Schmidt W., P., S.V.D.</i> : Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen	55—98
<i>Stahl Günther, Dr.</i> : Zur Frage des Ursprungs des Tabakrauchens	569—582

Asia.

<i>Aiyar Ramaswami L. V.</i> : Dravidic Word-Bases	741—767
<i>Doutreligne Denis, P.</i> : Contributions à l'étude des Populations <i>Dioy</i> du <i>Lang Long</i> (Prov. du <i>Koui Tcheou</i> méridional, Chine)	35—53
<i>Eickstedt Egon, Freih. von</i> : Die geographischen Bedingungen meiner rassenkundlichen Expeditionen in Südasien (1926—1929) (ill. und Karten) ..	195—215
<i>Schultz Walter, Dr.</i> : Der Namensglaube bei den Babyloniern	895—928
<i>Shirokogoroff S. M., Prof.</i> : New Contribution to the problem of the origin of Chinese culture	217—222
<i>Verbrugge R., Rév., P., Dr.</i> : La vie Chinoise en Mongolie	783—841

America.

<i>Baldus Herbert</i> : <i>Kaşkihá</i> -Vokabular	545—550
<i>Beyer Hermann</i> : Mayan Hieroglyphs: the variable element of the Introducing Glyphs as month indicator (ill.)	99—108
<i>Darlington H. S.</i> : The „Fire-Snakes“ of the Aztec Calender Stone (ill.)	637—646
<i>Loukotka Čestmír</i> : Die Sprache der Zamuco und die Verwandtschaftsverhältnisse der Chaco-Stämme (1 Karte)	843—861
<i>Olbrechts Franz M., Dr.</i> : Cherokee belief and practice with regard to Child-birth (ill.)	17—33
<i>Schuller Rudolf</i> : Der Verfasser des <i>Popol Vuh</i>	929—935
<i>Speck Frank G.</i> : Birch-Bark in the Ancestry of Pottery Forms	407—411

Africa.

	Pag.
<i>Arnoux Al., Père, Rév.</i> : Quelques notes sur les enfants au Ruanda et à l'Urundi	341—351
<i>Césard P.</i> : Histoire des rois du <i>Kyamtware</i> d'après l'ensemble des traditions des familles régnantes	533—543
<i>Daigre, Père</i> : Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Equatoriale Française)	647—695
<i>Duisburg Adolf, von, Dr.</i> : Untersuchungen über die Bedeutung einiger Bornu-Namen	563—568
<i>Jaques A. A., Rev.</i> : Notes on the Lemba Tribe of the Northern Transvaal	245—251
<i>Knops Père, Rev.</i> : L'enfant chez les noirs au cercle de Kong (Côte d'Ivoire)	141—155
<i>Schebesta Paul, P., S.V.D.</i> : Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise bei den Pygmäen in Belgisch-Kongo (ill.)	1—16
<i>Schebesta Paul</i> : Die Einheit aller afrikanischen Pygmäen und Buschmänner aus ihren Stammesnamen erwiesen	891—894
<i>Schumacher P., P.</i> : La Phonétique du Kinyarwanda	413—433

Oceania.

<i>Arndt P. P., S.V.D.</i> : Die Religion der <i>Nad'a</i> (West-Flores, Kleine Sunda-Inseln)	353—405	697—739
<i>Dempwolff Otto</i> : Einige Probleme der vergleichenden Erforschung der Südsee-Sprachen		157—170
<i>Kanski P. und Kasprusch P., S.V.D.</i> : Die indonesisch-melanesischen Übergangssprachen auf den Kleinen Molukken		883—890
<i>Peckel G., P., M. S. C.</i> : Religiöse Tänze auf Neu-Irland (Neu-Mecklenburg) (ill.)		513—532
<i>Riley E. Baxter, Rev.</i> : Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua	171—192
<i>Tattevin P. E., S. M.</i> : Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte (Nouvelles Hébrides)	489—512	863—881
<i>Tauern Odo D., Dr. †</i> : Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran		109—139
<i>Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.</i> : Iloko Substantives and Adjectives		469—488

Analecta et Additamenta.

	Pag.
Die Herkunft der altpéruanischen Gewichtsnorm (<i>Prof. Dr. E. von Hornbostel</i>) 255
Kindesadoption bei den Chinesen (<i>Wilh. Carl, Erfurt</i>) 258
Reminiscencias clásicas en tierras salvajes: La en las Carolinas occidentales (<i>Juan Pons, S. J., Carolinas occidentales del Japón</i>) 260
Un curieux épisode d'histoire. Incursion dans le Rouanda (Kivou) des „Muets“ ou „Couvreurs de toits en terre“ (<i>A. Pagès des Pères Blancs</i>) 261
Aus einem Briefe von Prof. Dr. B. Struck (<i>B. Struck</i>) 264
African Races (<i>P. Paul Schebesta, S.V.D.</i>) 583
Die Krankengeschichte eines Zulukaffern (<i>Missionsarzt Dr. med. Kohler, Mariannhill, Natal</i>) 585
Der Mongolenfleck bei einigen bolivianischen Indianerstämmen (<i>P. Martin Gusinde, S.V.D.</i>) 593
Glückliche Beendigung einer Expedition zu den Uro-Chipaya-Indianern in Bolivien (<i>A. Métraux, Tucuman</i>) 593
Stilfragen bosnischer Handwerkskunst (<i>Richard Busch-Zantner, München</i>) 937
Kunstgeschichte im Lichte der Kulturgeschichte (<i>Dr. van Bulck, S. J.</i>) 938
Scherzfragen der Wamatengo (<i>P. Johannes Häfliger, O.S.B.</i>) 939
Der Unterbau des Dramas (<i>P. Georg Höltker, S.V.D.</i>) 941
Pourquoi Dieu nous accable de maux (Selon un patriarce Congolais) (<i>Lucien Vandén Hove</i>) 943

	Pag.
Internationaler Kongress für vor- und frühgeschichtliche Wissenschaften (C. R. Peers, J. L. Myres, V. G. Childe, C. F. C. Hawkes)	945
Beiträge zur Kenntnis der heutigen <i>Quechua</i> -Dialekte (Rich. Dangel, Wien)	946
Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte	949
Zu Dr. Hans Findeisen's Besprechung meines Artikels „Familie“ in der „Zeitschrift für Ethnologie“ (Wilh. Koppers, Prof. Dr. W. Krickeberg, Prof. Dr. K. Th. Preuss, Dr. H. Baumann)	949
Erklärung (P. G. Peekel, M. S. C., Uganda, Neu-Irland)	950

Index Miscellaneorum.

Europa und Allgemeines.	Pag.	Europe et Généralités.	Pag.
Fr. Röck: Gürtelscheibe aus Hadersleben	265	Fr. Röck: Rondelle de ceinture provenant d'Hadersleben	265
Berthold Laufer: Die Vorgeschichte des Filzes	266	Berthold Laufer: La préhistoire du feutre	266
W. Koppers: Das Problem der Entstehung der Tierzucht	266	W. Koppers: Le Problème de l'origine de l'élevage du bétail	266
Dr. Fritz Röck: Neunmalneun und Siebenmalsieben	267	Dr. Fritz Röck: Neuffoisneuf et septfoissept	267
K. Th. Preuss: Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker	595	K. Th. Preuss: La Mort et l'Immortalité dans les croyances des peuples primitifs	595
Hermann Trimborn: Auffassung und Formen der Strafe	595	Hermann Trimborn: l'Idée et les Formes de la Punition	595
Camilla H. Wedgwood: Wesen und Funktion der geheimen Gesellschaften	596	Camilla H. Wedgwood: La nature et le but des sociétés secrètes ..	596
Dr. Hans Findeisen: Reise nach Finnisch-Lappland	597	Dr. Hans Findeisen: Le voyage dans la Laponie finlandaise	597
Kaarle Krohn: Die Bedeutung der finnischen Mythologie für die skandinavische	597	Kaarle Krohn: L'importance de la mythologie finnoise pour celle de la Scandinavie	597
Hugo Th. Horwitz: Über den Transport von Steinkolossen im alten Ägypten und in Mesopotamien ..	953	Hugo Th. Horwitz: Le transport de colosses en pierre dans l'ancienne Egypte et en Mésopotamie	953
R. Battaglia: Die Grenze des Paläolithikums zum Neolithikum	953	R. Battaglia: La limite du paléolithique par rapport au néolithique	953
Carl Clemen: Die Anwendung der Psychoanalyse auf die Erklärung der israelitisch-jüdischen Religionen	954	Charles Clemen: L'application de la psycho-analyse à l'interprétation de la religion israelitico-juive	954
Franz M. Th. Böhl: Das Zeitalter Abrahams	955	François M. Th. Böhl: L'époque d'Abraham	955
Felix Helmich: Urgeschichtliche Theorien in der Antike	955	Felix Helmich: Théories sur l'histoire primitive dans l'antiquité	955

Asien.

Dr. Hans Findeisen: Die paläolithische Station am Afontowberg bei Krasnojarsk	267
Mary Levin: Leichenmumifikation und -verbrennung in Indien	268

Asie.

Dr. Hans Findeisen: La station paléolithique aux pieds du mont Afontow près Krasnojarsk	267
Mary Levin: La momification et l'incinération des cadavres dans l'Inde	268

Dr. Robert Heine-Geldern: Welt- bild und Bauform in Südostasien	Pag. 268
Wilhelm Koppers: Tungusen und Miao	269
Fritz Flor: Zur Frage des Rentier- nomadismus	270
M. Savina: Monographie de Hainan	598
Ivor H. H. Evans: Probleme der malaiischen Archäologie	599
Sarat Chandra Mitra: Die Schöp- fungsmythe der Bihor und ihre Parallelen bei den Santal und den Indianern Amerikas	599
P. Teilhard de Chardin: Eine wich- tige Entdeckung auf dem Gebiete der menschlichen Paläontologie	956
Georges Dumézil: Die indo-iranische Vorgeschichte der Kasten	956
C. L. Woolley: Grabungen bei Ur ..	957
W. Amschler: Untersuchungen über die Tagesmenge und den Fettge- halt der Milch des halbwilden Yak im sibirischen Altai	957

Afrika.

Willy Schilde: Die afrikanischen Hoheitszeichen	270
Wilhelm Schmidt: Sind die Masai Semiten?	270
E. Pittard: Untersuchungen an Buschmannschädeln	271
Walter Hirschberg: Die Plejaden in Afrika	271
J. van Wing: Die schwarze Magie (<i>Kindoki</i>)	272
C. van Riet Lowie und M. Breuil: Neues Licht in die Urgeschichte von Südafrika	272
Lindblom K. G.: Die Fadenspiele in Afrika	599
W. Wanger: Ntu Philology	599
Dr. J. Tanghe: Ursprung und Auf- bau des Lingala	600
Johannes Lukas: Kanuri-Texte	600
E. P. Hulstaert: Over de Volks- stammen der Lomela	601
K. G. Lindblom: Die Fadenspiele ..	958
Ernst Johanssen: Mystereien eines Bantu-Volkes	958

Dr. Robert Heine-Geldern: L'idée du monde et de la forme constructive dans le Sud-Est de l'Asie	Pag. 268
Wilhelm Koppers: Les Toungouses et les Miaos	269
Fritz Flor: A propos de la question des nomades éleveurs de rennes	270
M. Savina: La Monographie de l'île de Hainan	598
Ivor H. H. Evans: Des Problèmes de l'archéologie malaisienne	599
Sarat Chandra Mitra: Le mythe de la création chez les Bihor et ses parallèles chez les Santals et les Indiens d'Amérique	599
P. Teilhard de Chardin: Une impor- tante découverte en Paléontologie humaine	956
Georges Dumézil: La préhistoire indo-iranique des castes	956
C. L. Woolley: Fouilles près d'Ur ..	957
W. Amschler: Recherches sur la quantité quoditienne du lait et sa contenance en corps gras chez le yak à demi sauvage de l'Altai sibérien	957

Afrique.

Willy Schilde: Les insignes de nob- lesse en Afrique	270
G. Schmidt: Les Masai sont-ils sé- mites?	270
E. Pittard: Contributions à l'étude craniologique des Boschimans	
Walter Hirschberg: Les Pléiades en Afrique	271
J. van Wing: De magie noire (<i>Kindoki</i>)	272
C. van Riet Lowie und M. Breuil: Une lumière plus intense sur l'histoire primitive de l'Afrique méridionale	272
Lindblom K. G.: Les jeux de fil en Afrique	599
W. Wanger: Ntu Philology	599
Dr. J. Tanghe: L'origine et la con- struction du Lingala	600
Jean Lukas: De textes Kanuri	600
E. P. Hulstaert: Over de Volks- stammen der Lomela	601
K. G. Lindblom: Les jeux de fils ..	958
Ernest Johanssen: Mystères d'un peuple bantou	958

	Pag.
H. Brepoels: Het Familiehoofd bij de Nkundo Negers	959

Amerika.

Dr. Heinrich Snethlage: Dr. Emilie Snethlage	272
Zeitschrift für die Ethnologie Südamerikas. Herausgegeben von der Universidad Nacional de Tucuman (Dr. A. Métraux)	273
Dr. A. Métraux: Ethnologie und Archäologie der Provinz Mendoza (Argentinien)	273
Robert R. Bennett: Eine gepflasterte Chaussee der alten Maya in Yucatan	274
Dr. Gustav Antze: Die Metallarbeiten aus dem nördlichen Peru ..	274
C. G. Santesson: Pfeilgift mit Herzwirkung aus Südamerika	275
Dr. Herbert M. Wintzer: Das Recht Altmexikos	275
James B. McNair: Indian Corn	276
H. Ploetz und A. Métraux: Die materielle Kultur und das soziale und religiöse Leben der Ges (Zè)	601
Ferdinand Denis, A. Métraux: Die Kamakan-Indianer	602
Rolf Müller: Sonnenwarten im alten Peru	602
A. V. Kidder: Generalindex	603
J. R. Swanton: Die Kaskinampo-Indianer und ihre Nachbarn	603
Hermann Trimborn: Das Recht der Chibcha in Kolumbien	603
K. Birket-Smith: Indianer- und Eskimostämme Nordamerikas haben in historischer Zeit neue Wohnsitze bezogen	959
Thalbitzer: Die grönländischen Eskimo	960
H. Beyer: Entzifferung der Maya-Hieroglyphen	961
Lila M. O'Neale und A. L. Kroeber: Gewebeperioden im alten Peru ..	961
Fang-Kuei Li: Wenige Überlebende der Mattolegruppe	962

	Pag.
H. Brepoels: Het Familiehoofd bij de Nkundo Negers	959

Amerique.

Dr. Heinrich Snethlage: Dr. Emilie Snethlage	272
Revue pour l'ethnologie de l'Amérique du Sud. Editée par l'Universidad Nacional de Tucuman (Dr. A. Métraux)	273
Dr. A. Métraux: L'Ethnologie et l'archéologie de la province de Mendoza en Argentine	273
Robert R. Bennett: Une chaussée pavée des anciens Mayas au Yucatan	274
Dr. Gustave Antze: Les travaux sur métal provenant du Pérou septentrional	274
C. G. Santesson: Poison pour flèches avec effet cardiaque provenant de l'Amérique du Sud	275
Dr. Herbert M. Wintzer: Le droit au Vieux-Mexique	275
James B. McNair: Les maïs (Indian Corn)	276
H. Ploetz et A. Métraux: La culture matérielle et la vie sociale et religieuse des Ges (Zè)	601
Ferdinand Denis, A. Métraux: Les Indiens Kamakan	602
Rolf Müller: Des observatoires solaires au vieux Pérou	602
A. V. Kidder: Index général	603
J. R. Swanton: Les Indiens Kaskinampo et leurs voisins	603
Hermann Trimborn: Le droit chez les Chibcha	603
K. Birket-Smith: Beaucoup de tribus d'Indiens et d'Esquimaux de l'Amérique du Nord ont occupé de nouvelles habitations à l'époque historique	959
Thalbitzer: Les Esquimaux du Groenland	960
H. Beyer: Déchiffrer les hieroglyphes maya	961
Lila M. O'Neale und A. L. Kroeber: Périodes textiles dans l'ancien Pérou	961
Fang-Kuei Li: Quelques survivants du groupe mattole	962

	Pag.		Pag.
R. Schuller: Die älteste bekannte Ab- bildung südamerikanischer In- dianer	962	R. Schuller: La Representation des Indiens de l'Amérique du Sud la plus ancienne que l'on con- naisse	962
H. J. Spinden: Bevölkerungsdichte im alten Amerika	962	H. J. Spinden: Densité de la popu- lation de l'ancienne Amérique ..	962
K. Sapper: Die Indianer und ihre Kultur einst und jetzt	963	K. Sapper: Les indiens et leur cul- ture autrefois et de nos jours ..	963

Ozeanien.

Dr. E. W. Schmidt: Die Schildtypen vom Kaiserin-Augusta-Fluß	276
H. M. Hale und N. B. Tindale: Reste menschlicher Besiedlung im Tale des unteren Murray-River, Süd- australien	277
Hans Plischke: Tahitische Trauer- gewänder	604
J. Kunst: Einige seltene Flöten und mehrstimmige Musik in West- Flores	964
N. Soeroto: Entwicklung des javani- schen Volkes	964

Océanie.

Dr. E. W. Schmidt: Les types des boucliers provenant du fleuve Kaiserin Augusta	276
H. M. Hale und N. B. Tindale: Les restes de colonisation humaine dans la vallée du Murray-River inférieur dans l'Australie du Sud	277
Hans Plischke: Les vêtements de deuil dans l'archipel de Taiti	604
J. Kunst: Quelques flûtes très rares et la musique à plusieurs voix dans l'Ouest de l'île de Flores ..	964
N. Soeroto: L'évolution du peuple javanais	964

Index bibliographicus.

	Pag.
Actes du Ve Congrès international d'Histoire des Religions à Lund (<i>Univ.-Doz. Dr. L. Walk</i>)	975
Album of Abyssian birds and mammals from paintings by Louis Agassiz Fuertes (<i>P. George Höltker, S.V.D.</i>)	614
Alnenino Nicolio, de: Verdadera relation delo sussedido en los Reynos e prouincias del Peru desde la yda a ellos del Virey (<i>P. Georges Höltker</i>)	291
Alvarez, P. Fr. José Ma., O.P.: Formosa (<i>P. Martin Gusinde</i>)	618
Anwander A.: Einführung in die Religionsgeschichte (<i>Univ.-Doz. Dr. L. Walk</i>)	984
Barthel Helene: Der Emmentaler Bauer bei Jeremias Gotthelf (<i>P. G. Höltker</i>)	998
Basauri Carlos: Monografia de los Tarahumaras (<i>P. Georges Höltker</i>)	295
Basset André: La langue Berbère (<i>Dr. van Bulck</i>)	969
Bernatzik Hugo Adolf: Gari-Gari (<i>P. Paul Schebesta</i>)	619
Bertoni, Dr. Moises Santiago: La Civilizacion Guarani (<i>P. Martin Gusinde, S.V.D.</i>)	610
Brunhes Jean: Races (<i>Dr. G. van Bulck</i>)	623
Bunzel Ruth L.: The Pueblo Potter (<i>P. Georg Höltker, S.V.D.</i>)	616
Caton-Thompson G.: The Zimbabwe Culture (<i>P. Paul Schebesta</i>)	619
Cerulli Enrico: Etiopio Occidentale (<i>Dr. G. van Bulck</i>)	622
Das Eingebornenrecht. Sitten und Gewohnheitsrechte der Eingebornen der ehe- maligen deutschen Kolonien in Afrika und in der Südsee (<i>Univ.-Doz. Dr.</i> <i>Hermann Trimborn</i>)	965
Davidson Daniel Sutherland: The Chronological Aspects of certain Australian Social Institutions (<i>Mathilde Marchetti</i>)	980
Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen (<i>Univ.-Doz. Dr. L. Walk</i>)	279
Dumézil Georges: Le problème des Centaures (<i>P. Dam. Kreichgauer</i>)	607
Duncan Strong, William: Aboriginal Society in Southern California (<i>P. Martin</i> <i>Gusinde</i>)	625
Eckardt, P. Andreas, O. S. B.: Geschichte der koreanischen Kunst (<i>P. Th. Bröring</i>)	1000

	Pag
Eiselen Werner, M. A., Ph. D.: The BaPedi (Transvaal BaSotho) (P. P. Schebesta)	990
Erdmann Erwin Dr.: Die Glockensagen (P. D. Kreichgauer)	982
Farrington Oliver C. and Field Henry: Neandertal (Mousterian) Man (Dr. Viktor Lebzelter)	317
Feestbundel (Univ.-Doz. Dr. R. Heine-Geldern)	304
Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen des Hamburgischen Museums für Völkerkunde (P. Georges Höltker)	295
Forke Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie (P. Fr. Biallas)	311
Frobenius Leo: Erythräa (P. P. Schebesta)	991
Fürst Carl M.: Zur Anthropologie der prähistorischen Griechen in Argolis (Dr. Viktor Lebzelter)	298
Gabriel Alfons, Dr.: Im weltfernen Orient (Dr. Witek)	303
Gerlach Kurt: Begabung und Stammesherkunft im deutschen Volk (Dr. K. H. Roth-Lutra)	974
Grousset René: Histoire de l'Extrême-Orient (Christoph Fürer-Haimendorf)	288
Haenisch E.: Lehrgang der chinesischen Schriftsprache (P. Th. Bröring)	1001
Hagemann Gustav: Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Nordravensberg (P. G. Höltker)	999
Heerkens P. Piet, S. V. D.: Flores. De Manggarai (Dr. Chr. Fürer-Haimendorf)	988
Howard Harvey J.: Zehn Wochen bei chinesischen Banditen (P. Theodor Bröring)	611
Ixtlilxochitl Fernando de Alva: Das Buch der Könige von Tezcucó (P. Georg Höltker)	609
Jaspert F. und W.: Die Völkerstämme Mittel-Angolas (Dr. van Bulck)	974
Jochelson Waldemar: Peoples of Asiatic Russia (Dr. Fritz Flor)	985
Karlgren Bernhard: Some fecundity symbols in Ancient China (P. Theodor Bröring)	617
Karst Joseph: Les Lignes comme substratum ethnique dans l'Europe illyrienne et ouralo-hyperboréenne (P. D. Kreichgauer)	971
Kraus Johann: Die Anfänge des Christentums in Nubien (P. Georg Höltker)	292
Kropp M., P. Dr. Angelicus, O. P.: Ausgewählte koptische Zaubertexte (Regierungsrat Prof. Dr. K. Wessely)	999
Kühn Herbert: Kunst und Kultur der Vorzeit Europas (Dr. Wilhelm A. von Jenny)	309
Leenhardt Maurice: Notes d'ethnologie Néo-Calédonienne (Christoph Fürer-Haimendorf)	281
Lehmann F. Rudolf, Dr.: Die polynesischen Tabu-Sitten (Christoph Fürer-Haimendorf)	319
Lévy-Bruhl L.: Die Seele der Primitiven (P. D. Kreichgauer)	970
Li Chi, Ph. D. (Harvard): The formation of the Chinese people, a Anthropological Inquiry (P. Fr. Biallas)	284
München-Helfen Otto: Reise ins asiatische Tuwa (Dr. Fritz Flor)	986
Maes J., Dr.: Les trépieds et appuis-dos du Congo Belge (Dr. G. van Bulck)	624
Maes J., Lavechery H.: L'Art Nègre a l'exposition du Palais des Beaux-Arts (Dr. G. van Bulck)	622
Medina, José Toribio: Bibliografía de las Lenguas Quechua y Aymará (P. Martin Gusinde)	322
Messina G.: Der Ursprung der Magier und die zarathustische Religion (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	308
Michelitsch A.: Allgemeine Religionsgeschichte (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	307
Miller Gerrit S.: The controversy over human „missing links“ (Dr. Viktor Lebzelter)	610
Mjöberg Eric: In der Wildnis des tropischen Urwaldes (P. P. Schebesta)	610
Montalbán J. Francisco, S. J.: Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen (P. Georg Höltker, S. V. D.)	609
Montell Güsta: Dress and Ornaments in Ancient Peru (P. Georg Höltker, S. V. D.)	612
Müller Werner: Die ältesten amerikanischen Sintfluterzählungen (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	993
Mullie Jos.: Het chineesch taaleigen (P. Fr. Biallas)	314
Nansen Fridtjof: Durch den Kaukasus zur Wolga (Dr. Chr. Fürer-Haimendorf)	988

	Pag.
<i>Narath Rudolf</i> : Die Union von Südafrika und ihre Bevölkerung (<i>Dr. W. Hirschberg</i>)	996
<i>Nordenskiöld Erland</i> :: Picture-Writings and other Documents (<i>P. Dam. Kreichgauer</i>)	321
<i>Nyësssen D. J. H., Dr.</i> : Somatical Investigation of the Javanese 1929 (<i>P. Martin Gusinde</i>)	618
<i>Obermaier Hugo und Kühn Herbert</i> : Buschmannkunst (<i>Dr. Viktor Lebzelter</i>)	293
<i>Oceania</i> (<i>Dr. Chr. Furer-Haimendorf</i>)	989
<i>Orchard William C.</i> : Beads and Beadwork of of the American Indians (<i>P. Georg Höltker</i>)	291
<i>Plancquaert M., S. J.</i> : Les sociétés secrètes chez les Bayaka (<i>P. Georg Höltker, S. V. D.</i>)	616
<i>Poller Alphons, Dr.</i> : Das Pollersche Verfahren zum Abformen an Lebenden und Toten sowie an Gegenständen (<i>P. M. Gusinde</i>)	996
<i>Przybyllok Erich, Prof. Dr.</i> : Unser Kalender in Vergangenheit und Zukunft (<i>a. o. Univ.-Prof. Dr. F. Röck</i>)	1001
<i>Rickmer Rickmers Willi</i> : Alai! Alai! (<i>P. Georg Höltker</i>)	317
<i>Ried H. A.</i> : Miesbacher Landbevölkerung (<i>Dr. K. H. Roth-Lutra</i>)	972
<i>Risch Friedrich, Dr.</i> : Johann de Plano Carpini, Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245—1247 (<i>P. D. Kreichgauer</i>)	982
<i>Rout Ettie A.</i> : Maori Symbolism (<i>Theodor Bröring</i>)	321
<i>Ruez Luis F.</i> : Los Indios Araucanos de la Republica Argentina (Antes and Ahora) (<i>P. Martin Gusinde</i>)	626
<i>Saller K.</i> : Die Fehmaraner (<i>Dr. K. H. Roth-Lutra</i>)	983
<i>Saville H.</i> : Tizoc, Great Lord of the Aztecs, 1481—1486 (<i>P. Georg Höltker, S. V. D.</i>)	614
<i>Schebesta P. and Lebzelter V.</i> : Anthropological measurments in Semangs and Sakais in Malaya (Malacca) (<i>K. Saller</i>)	317
<i>Scheidt Walter</i> : Die rassischen Verhältnisse in Nordeuropa nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung (<i>Dr. K. H. Roth-Lutra</i>)	973
<i>Schieser J.</i> : Moderne Einführung in eine gottesgläubige Weltanschauung und religiöse Lebensauffassung (<i>Univ.-Doz. Dr. L. Walk</i>)	299
<i>Schmidt W.</i> : Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte (<i>Univ.-Doz. Dr. L. Walk</i>)	626
<i>Schreiber Georg</i> : Nationale und internationale Volkskunde (<i>Dr. Rudolf Kriss</i>)	616
<i>Seabrook W. B.</i> : Geheimnisvolles Haiti (<i>P. Georg Höltker</i>)	620
<i>Seligman C. G.</i> : Races of Africa (<i>Dr. W. Hirschberg</i>)	997
<i>Siemens Hermann Werner, Univ.-Prof. Dr.</i> : Grundzüge der Vererbungslehre, Rassenhygiene und Bevölkerungspolitik für Gebildete aller Berufe (<i>Josef Hnizdo</i>)	301
<i>Smith W. Ramsay</i> : Myths and Legends of the australian aboriginals (<i>P. Martin Gusinde</i>)	625
<i>Stern Bernhard J.</i> : Lewis Henry Morgan (<i>Dr. Chr. Furer-Haimendorf</i>)	988
<i>Stow William George</i> : Rock-Paintings in South Africa from parts of the Eastern Province and Orange Free State (<i>Dr. Viktor Lebzelter</i>)	620
<i>Tanghe Basiel, O. F. M. Cap.</i> : De Ziel van het Ngbandivolk: spreekwoorden, vertellingen, liederen (<i>Dr. van Bulck</i>)	968
— — De Ngbandi naar het leven geschetst (<i>Dr. van Bulck</i>)	968
— — De Ngbandi. Geschiedkundige Bydragen. (<i>Dr. van Bulck</i>)	969
<i>Taveña-Acosta B.</i> : Venezuela Pre-coloniana (<i>P. Martin Gusinde, S. V. D.</i>)	610
<i>Tello C. Julio</i> : Antiguo Peru (<i>P. Georges Höltker</i>)	292
<i>Termer Franz</i> : Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika (<i>P. Georg Höltker</i>)	294
<i>Tompson J. Eric</i> : Ethnology of the Southern and Central British Honduras (<i>P. Georg Höltker, S. V. D.</i>)	613
<i>Vallée-Poussin, Louis, de la</i> : Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme (<i>Univ.-Doz. Dr. L. Walk</i>)	994
<i>Wach Joachim</i> : Einführung in die Religionssoziologie (<i>Univ.-Doz. Dr. L. Walk</i>)	979
<i>Wagner A.</i> : Zur Ethnographie der biblischen Völkertafel (<i>Univ.-Doz. Dr. L. Walk</i>)	980

	Pag.
Wedemayer A.: Japanische Frühgeschichte (P. Theodor Bröring)	617
Westermann D. and Melzian: The Kpelle Language in Liberia (Dr. J. Lukas)	608
Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Veröffentlichungen des Institutes für Völkerkunde an der Univ. Wien. Herausgeber W. Koppers. (Dr. Kaj Birket-Smith)	605
Wilhelm Richard, Dr.: Chinesische Wirtschafts-Psychologie (P. Theodor Bröring) ..	616
Williams Jos. J., S. J.: Hebrewismus of West Africa (Dr. G. van Bulck)	622
Woolley C. Leonhard: Ur und die Sintflut (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	297
Wunderle G.: Über das Irrationale im religiösen Erleben (Univ.-Doz. Dr. L. Walk)	299

Index Illustrationum.

Generalia et Europa.

2 Tafeln mit 4 Abbildungen, „Die Leichenzerstückelung als vor- und frühgeschichtliche Bestattungssitte“ (Dr. Eduard Beninger)	772
1 Tafel mit 2 Abbildungen, „Stilfragen bosnischer Handwerkskunst“ (Richard Busch-Zantner)	938

Asia.

2 Karten, 5 Tafeln mit 10 Abbildungen, „Die geographischen Bedingungen meiner rassenkundlichen Expeditionen in Südasien (1926 bis 1929)“ (Egon Freiherr von Eickstedt)	192 202 210
1 Karte, „La vie Chinoise en Mongolie“ (R. P. Dr. R. Verbrugge)	789

Africa.

3 Tafeln mit 9 Abbildungen, „Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise bei den Pygmäen in Belgisch-Kongo“ (P. Paul Schebesta)	16
2 Tafeln mit 4 Abbildungen, „Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Equatoriale Française)“ (Daigre)	660

America.

1 Tafel mit 2 Abbildungen, „Cherokee belief and practice with regard to Childbirth“ (Dr. Frans M. Olbrechts)	24
3 Tafeln mit 76 Abbildungen, 4 Textillustrationen, „Mayan Hieroglyphs: the variable of the Introducing Glyphs as month indicator“ (Hermann Beyer) 100, 102, 104	106
2 Textillustrationen, „Birch-Bark in the Ancestry of Pottery Forms“ (Frank G. Speck)	407
9 Textillustrationen, „The ‚Fire-Snakes‘ of the Aztec Calendar Stone“ (Darlington) 637, 638, 639, 641, 642,	644
1 Karte, „Die Sprache der Zamuco und die Verwandtschaftsverhältnisse der Chaco-Stämme (Čestmír Loukotka)	843

Oceania.

13 Tafeln mit 28 Abbildungen, „Die Religion der Nāḍ'a“ (Arndt) 356, 372, 388, 700, 716,	732
1 Tafel mit 4 Abbildungen, 17 Textillustrationen, „Religiöse Tänze auf Neu-Irland (Neu-Mecklenburg)“ (Peeke) 516, 517, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 526, 527 528, 529	530

COLLECTION INTERNATIONALE DE MONOGRAPHIES LINGUISTIQUES
BIBLIOTHÈQUE LINGUISTIQUE

-ANTHROPOS-

LINGUISTISCHE BIBLIOTHEK

INTERNATIONALE SAMMLUNG LINGUISTISCHER MONOGRAPHIEN

HERAUSGEBER: PP. WILHELM SCHMIDT UND GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Tome I Band:

P. FR. VORMANN, S. V. D., und P. WILH. SCHARFENBERG, S. V. D.: Die Monumbo-Sprache. Grammatik und Wörterverzeichnis. 252 SS. Preis RM 8.—.

Tome II Band:

P. A. ORIGNARD, S. J.: An Oraon-English Dictionary. 697 SS. Preis RM 20.—.

Tome III Band:

P. A. MOREIRA, S. J.: Grammatical Notes of the Sena Language. Vergriffen.

Tome IV Band:

P. Dr. G. ROYEN, O. F. M.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. XVI + 1030 SS. Preis RM 40.—.

Tome V Band:

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. (Die Eigenart der chinesischen Sprache.) Erster Teil. XXXIII + 509 SS. Preis RM 13.60.

Tome VI Band:

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. Zweiter Teil. Erscheint im Sommer 1932.

Tome VII Band:

P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. Dritter Teil. In Vorbereitung.

Tome VIII Band:

Rev. JAMES WILLIAMS: Grammar Notes and Vocabulary of the Language of the Makuchi Indians of Guiana. Erscheint Ende 1931.

Tome IX Band:

P. A. G. MORICE, O. M. I.: The Carrier Language (Déné Family). Unter der Presse.

Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Wir kaufen zurück:

„Anthropos“, Bd. II (1907) bis V (1911)

Angebote bitte zu richten an die
Administration des „Anthropos“,
St. Gabriel-Mödling bei Wien
(Österreich).

Nous désirons racheter:

«Anthropos», Vol. II (1907) à V (1911)

Adresser les offres à l'Administration
de l'«Anthropos», **St. Gabriel-
Mödling** près Vienne (Autriche).

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:

42 Mark = 70 österr. Schilling = 42 Shilling = 10 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction ou la direction prière de s'adresser directement: Au R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth: 42 Mark = 70 austr. Schill. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. F. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: **For subscriptions address:** **On s'abonne:**

In Österreich und Deutschland beim: Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgie en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainlaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In Italia presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.